This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

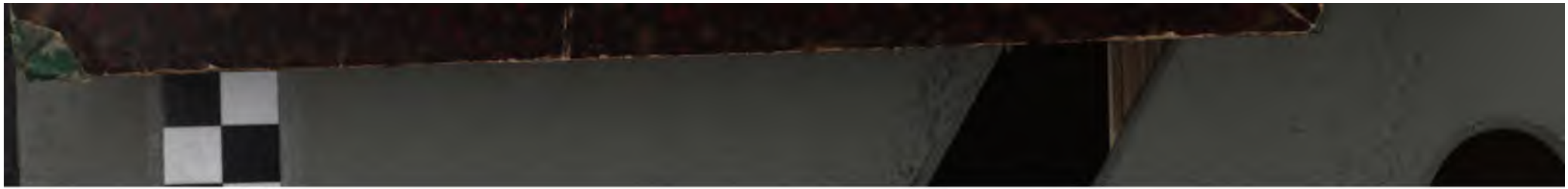
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

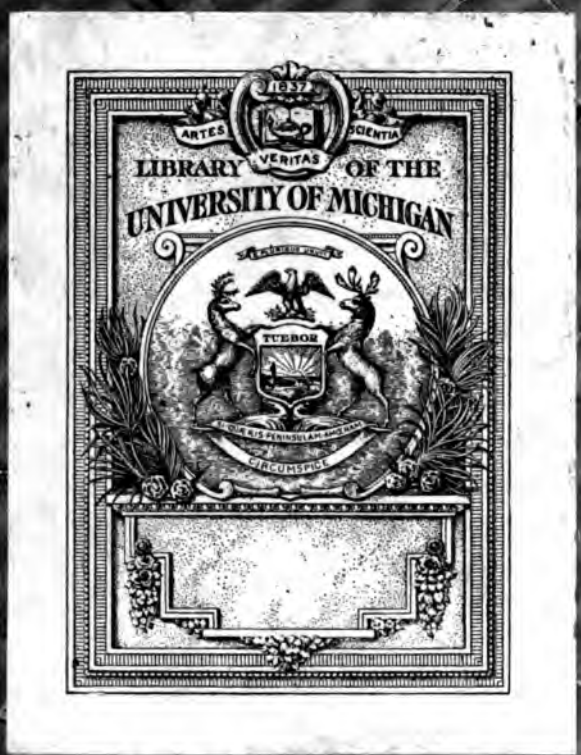
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

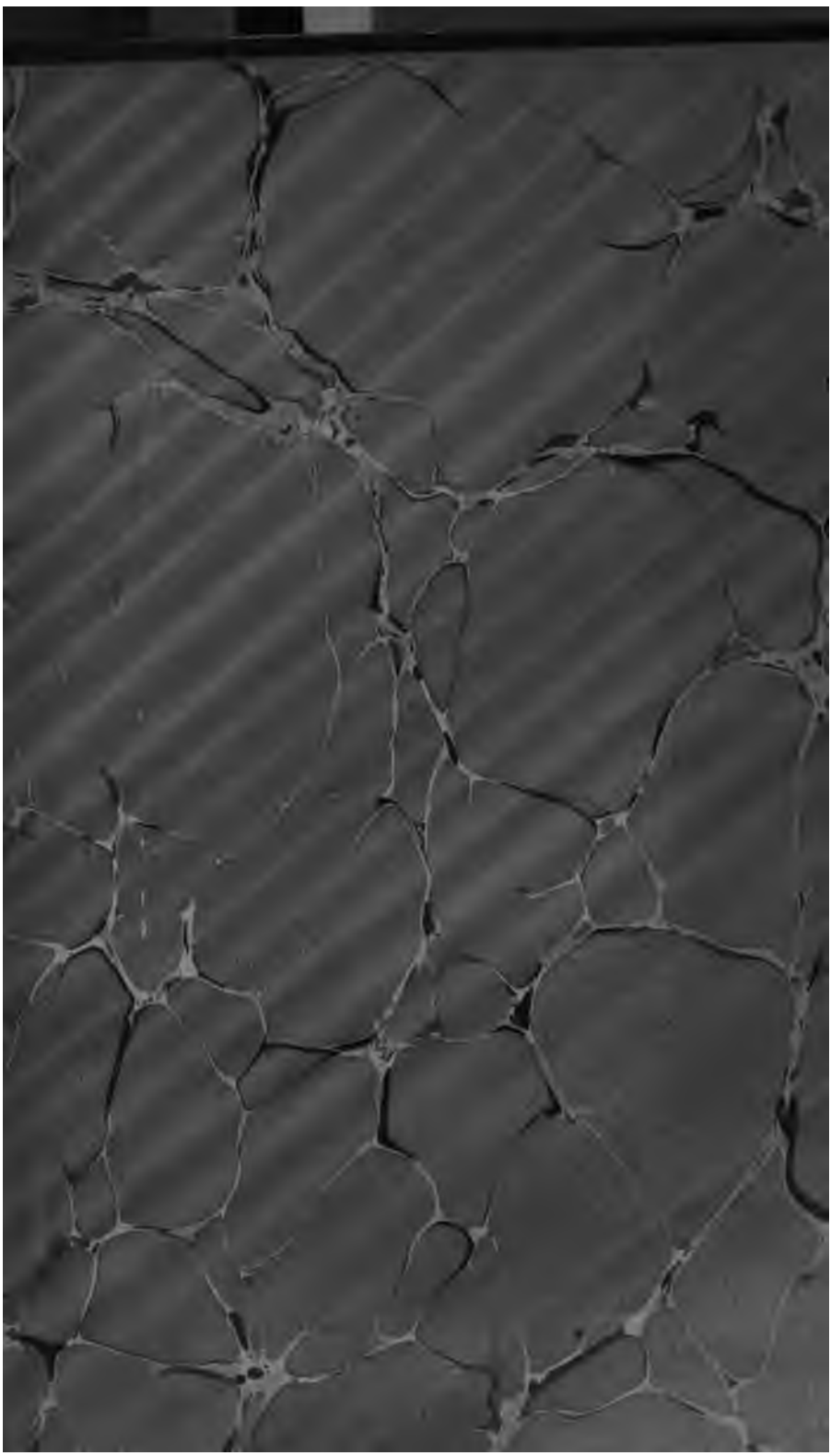
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



848
9566
815

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

H. RIGAULT

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest 24

Rigault, Hippolyte i.e. Ange Hyacinthe
1821-58

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

H. RIGAULT

PRÉCÉDÉES

D'UNE NOTICE BIOGRAPHIQUE ET LITTÉRAIRE

PAR M. SAINT-MARC GIRARDIN

TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
1859

QUESTIONS
D'INSTRUCTION
PUBLIQUE.

LE PAGANISME DANS L'ÉDUCATION.

I

Dans le cours de l'étude que nous voudrions entreprendre sur les réformes à introduire dans l'enseignement public, une question se présente d'abord, celle de savoir s'il convient ou non de maintenir pour base de l'enseignement les auteurs classiques de l'antiquité; en un mot, la question du paganisme dans l'éducation, si bruyamment agitée aujourd'hui.

Peut-être aurions-nous le droit de la regarder comme résolue, et de la passer sous silence, si nous ne considérions que la longue tradition de l'enseignement public, le témoignage des innombrables générations que la double antiquité a élevées à son école, et celui de toute l'Europe civilisée, qui suit encore ses leçons. Toutefois, la vivacité des attaques récentes contre le paganisme, l'importance de la polémique qu'elles ont soulevée, et qui a partagé entre les deux opinions contraires les adhésions de l'épiscopat

347387

français ; la part qu'y ont prise des hommes politiques considérables, et les préventions qui sont restées dans un grand nombre d'esprits contre l'éducation classique, ne nous permettent pas de nous taire. S'il y a d'ailleurs, au milieu de tant d'idées fausses, quelque vérité utile que nous puissions nous approprier, nous ne manquerons pas de le faire. C'était une maxime de cette antiquité païenne, si attaquée, de prendre pour soi tout ce qu'on trouve de bon chez les autres, *Quod usquam bonum est.* Soyons encore d'assez fidèles élèves du paganisme pour profiter des idées justes de nos adversaires. Cette fois, du moins, ils ne nous le reprocheront pas.

Il y a trente ans, quand on signalait dans la société quelque désordre ou quelque mal, on disait : « C'est la faute de Voltaire ! c'est la faute de Rousseau ! » On remonte plus haut aujourd'hui, et l'on dit : « C'est la faute de Cicéron ! c'est la faute de Virgile ! c'est la faute de l'antiquité tout entière ! L'antiquité, c'est le paganisme, et le paganisme, ce sont toutes les idées fausses sur la nature, sur l'homme et sur Dieu ; ce sont toutes les mauvaises passions dans l'homme et dans la société. L'éducation moderne, dont la base est l'antiquité, consiste à couler les âmes dans un moule unique : le monde païen. Quoi d'étonnant que du paganisme dans l'enseignement sorte le paganisme dans les mœurs, et qu'au lieu d'une société spiritualiste, soumise à la loi religieuse et à la loi politique, nous ayons une société sensuelle, impie et révolutionnaire ? »

Cette thèse radicale et hardie est soutenue pour la première fois complétement par un ecclésiastique du diocèse de Nevers, M. l'abbé Gaume, dans un livre qui porte ce titre un peu déclamatoire : *Le Ver rongeur des sociétés modernes, ou le Paganisme dans l'éducation.* Il y prétend démontrer, chapitre par chapitre, que le paganisme classique a corrompu la littérature, l'art et la science, affaibli la reli-

gion, perverti la philosophie, détruit le respect dans la famille et l'esprit de soumission dans la société; que la Renaissance, d'où, selon lui, date l'avénement de l'enseignement païen, a été la plus déplorable déviation de l'esprit humain et le plus terrible fléau de Dieu qui se soit appesanti sur le monde; enfin, que, sans un prompt remède, la société est perdue. Le remède unique, c'est la substitution du christianisme au paganisme dans l'enseignement; en d'autres termes, la déchéance des auteurs profanes et l'avénement des livres saints et des Pères de l'Église. A ce réquisitoire fougueux contre le paganisme, à cette conclusion de déchéance, quelques prélats ont adhéré; M. Donoso-Cortès et M. de Montalembert ont battu des mains.

Il y a là deux questions bien distinctes : une question d'histoire : la Renaissance a-t-elle été un bien ou un mal? Nous regrettons vivement que lorsque M. de Montalembert l'a tranchée avec tant de résolution devant l'Académie, et que, le 6 février 1852, en plein XIX^e^ siècle, il a déclaré que la Renaissance fut, avec la réforme, le fléau du monde moderne, l'homme le plus autorisé pour traiter cette grande question, l'historien de la civilisation en Europe, n'ait voulu lui répondre que par le silence. Cette question, nous la laissons de côté; elle est trop au-dessus de la sphère de cette étude. Mais il en est une autre, la question d'enseignement, celle de pratique, en un mot, celle de savoir si les auteurs classiques de l'antiquité doivent faire place aux auteurs chrétiens, et c'est celle que nous voulons résoudre.

Une observation préjudicielle s'adresse à l'auteur du *Ver rongeur*. Si le mal qu'il dénonce est réel, si le paganisme dans l'éducation conduit le monde moderne à l'abîme, il est étrange que tant d'hommes de génie, qui ont eu à cœur le salut du monde et la grandeur de la religion, n'aient pas été plus vigilants, et qu'après tant d'années

d'insouciance, ce cri d'alarme parte des bords de la Nièvre, au moment où le navire va succomber. Car enfin les pilotes n'ont pas manqué à l'Église, et le monde chrétien a compté jusqu'ici bon nombre d'esprits aussi clairvoyants que M. Gaume, et de serviteurs aussi dévoués que M. de Montalembert. Par quel miracle se fait-il que M. Gaume n'ait d'autre devancier dans sa croisade contre le paganisme que le P. Possevin au XVI^e^ siècle, et que, depuis le XVI^e^ siècle, personne, pas même les grands écrivains chrétiens du XVII^e^, n'ait ouvert la bouche pour signaler la tradition chrétienne brisée et le monde courant à l'abîme? Comment concevoir cette conspiration involontaire d'aveuglement, non-seulement en Angleterre, en Allemagne, dans tous les pays chrétiens, mais en France, en Espagne, en Italie, dans tous les pays catholiques?

N'y a-t-il pas là un mystère qui doit faire réfléchir M. Gaume, et, en s'émerveillant de la nouveauté de sa cause, n'a-t-il pas à s'effrayer de se trouver plus zélé que Fénelon, et plus clairvoyant que Bossuet?

C'est ce que des écrivains beaucoup plus compétents que nous lui ont objecté déjà. L'argument principal sur lequel repose son livre, c'est que la tradition chrétienne condamne formellement l'étude des auteurs païens. Il n'est pas d'effort qu'il ne fasse pour le prouver. C'est là, en effet, la clef de voûte de son édifice.

Si l'Église condamne l'étude des auteurs païens, il n'y a plus qu'à y renoncer, à moins d'en appeler d'une sentence sans appel. Il faudra toujours expliquer comment les plus illustres prélats depuis le XVI^e^ siècle, comment les congrégations religieuses les plus orthodoxes, ont ignoré ou volontairement méconnu l'arrêt de l'Église. On en sera quitte, comme l'auteur du *Ver rongeur*, pour verser des larmes sur les erreurs de Bossuet, de Fénelon, de l'Oratoire et de la Compagnie de Jésus.

Mais enfin, il resterait établi que, jusqu'au XV^e^ siècle, l'éducation, par la volonté expresse de l'Église, fut exclusivement chrétienne, que jamais les livres païens n'étaient mis par elle entre les mains de la jeunesse, et que cette abstinence absolue du paganisme littéraire a fait l'Europe du moyen âge, cette Europe que M. l'abbé Gaume appelle *merveilleuse*, et que M. de Montalembert regrette si amèrement.

Malheureusement, nous le répétons, des écrivains ecclésiastiques non moins instruits que M. l'abbé Gaume, non moins respectueux que lui pour la tradition chrétienne, ont péremptoirement démontré que, loin de condamner l'étude des auteurs païens, la tradition chrétienne la prescrit. Dans un livre plein de savoir, les *Recherches historiques*, et dans les observations pleines de convenance et d'esprit qui le suivent, M. l'abbé Landriot a établi que les écoles littéraires du christianisme, depuis les cinq premiers siècles de l'Église jusqu'au XV^e^, ont adopté les auteurs païens pour base de leur enseignement, exactement comme les écoles de l'État et les séminaires du XIX^e^. Les textes que cite M. Landriot sont nombreux et positifs. Il a réuni sur la pratique des écoles littéraires une foule de documents curieux qui jettent un grand jour sur l'histoire de l'éducation publique en Europe, en même temps qu'ils ne laissent aucun doute sur le sens précis de la tradition chrétienne. Nous profitons avec empressement de l'occasion qui nous est offerte de recommander son excellent ouvrage. C'est un ensemble d'arguments décisifs, indispensables à consulter quand on veut étudier la question à fond. Mais pour les esprits cultivés qui veulent absolument avoir quelques grands faits à leur disposition, afin d'en tirer une opinion solide, il suffit, pour savoir si l'Église condamne réellement l'étude de l'antiquité, d'interroger l'Église, non dans les monuments curieux de l'éducation chrétienne, mais

dans la vie de ses grands hommes, dans les écrits de ses papes, dans les actes de ses conciles.

Quelle éducation recevaient ces grands hommes de l'Église naissante, qui en devinrent les Pères? Lisez le poëme que Grégoire de Nazianze a écrit sur sa vie. A peine formé par les leçons de l'éducation domestique puisées dans les livres saints, il quitte, *encore imberbe*, la maison maternelle et part pour Athènes. C'est là qu'il se trouve avec Basile, qui, très-jeune aussi, avait été étudier à Césarée; c'est à Athènes qu'ils se lient ensemble de cette charmante et illustre amitié, et que, selon la poétique image de saint Grégoire, ces deux ruisseaux sortis d'une même source, après avoir coulé quelque temps sur des plages différentes, réunis enfin par la main de Dieu, se confondent entièrement[1].

Qu'étudiaient les deux amis à Athènes? Homère, Hésiode, Démosthène, Hérodote, Thucydide, Socrate, Lysias; et la trace profonde de ces études est restée dans leurs ouvrages, comme dans toute leur vie. Quand Julien, leur ancien condisciple, publia le fameux édit où, sous prétexte de fonder la liberté d'enseignement, il imposa aux professeurs chrétiens l'alternative de se faire païens ou de ne pas enseigner les lettres païennes, Grégoire de Nazianze écrivit : « Julien est haïssable à bien des titres, mais il n'a rien fait de plus odieux que cette loi contre les professeurs chrétiens. » Et il ajoutait : « J'ai abandonné au premier venu tout le reste, richesses, noblesse, pouvoir, en un mot toutes les grandeurs terrestres, toutes les fausses joies de ce monde. Je ne tiens qu'à une chose, à l'éloquence, et je ne regrette pas ce que j'ai essuyé de fatigues sur terre et sur mer pour l'acquérir. » Saint Basile ne se prononce pas avec moins d'énergie. Dans son ouvrage sur la lecture des auteurs pro-

1. Voy. sur les *Études classiques dans la société chrétienne*, deux remarquables articles du *Correspondant*, par le P. Daniel; 10 novembre 1851, et 10 février 1852.

fanes, il s'attache d'abord à prouver qu'elle peut être utile aux enfants : puis il enseigne comment il la faut faire pour qu'elle devienne utile. Quoi de plus sage, de plus élevé et en même temps de plus concluant que ce passage : « Nous devons nous rappeler que la plus grande des luttes nous est proposée, et, pour nous y préparer, n'épargnons ni peines ni travaux. Mettons-nous en rapport avec les poëtes, les historiens, les rhéteurs, et tous les hommes qui peuvent nous être utiles.... Pour teindre les étoffes, les ouvriers emploient d'abord certaines préparations, et appliquent ensuite la couleur pourpre ou toute autre, selon leur volonté. De même, si la splendeur du beau doit demeurer imprimée sur notre âme d'une manière indélébile, commençons par étudier les auteurs profanes avant de nous livrer à l'étude de nos saints et ineffables mystères ; et après nous être accoutumés à considérer le soleil comme dans le miroir des eaux, nous pourrons ensuite jeter les yeux sur le foyer même de la lumière. » Enfin, quand Basile mourut, saint Grégoire, dans son oraison funèbre, prononça ces admirables paroles : « Tout homme sensé conviendra, je pense, que la science est le premier des biens que nous pouvons posséder ; et je ne parle pas seulement de cette science sublime qui n'appartient qu'à nous.... Je parle de cette science d'origine étrangère, dont le commun des chrétiens font peu de cas dans leur ignorance. Ils la croient pleine de piéges et de dangers et s'imaginent qu'elle éloigne de Dieu. Mais quoi ! nous savons que le feu, les aliments, les métaux, ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais, que tout dépend de l'usage qu'on en fait. C'est de la même façon que nous accepterons de la science profane ce qui sert à la recherche et à la contemplation de la vérité, tout en repoussant les pompes de Satan, et ce qui conduit à l'erreur et à la perdition. Bien plus, cette science nous aide à servir Dieu ; ses imperfections nous introdui-

sent à la connaissance des choses les plus excellentes. Son infirmité fortifie notre foi. Il ne faut donc pas mépriser cette science comme le voudraient quelques-uns, *gens à courte vue et sans aucune culture, qui désirent que tout le monde leur ressemble pour mieux se cacher dans la foule, et échapper ainsi au reproche d'ignorance.* » Nous en demandons pardon à M. l'abbé Gaume, mais cette sentence sévère est celle de saint Grégoire. Il est inutile de chercher d'autres témoignages non moins imposants dans la vie de saint Grégoire de Nysse, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc. Si M. Gaume ne se croit pas suffisamment condamné, qu'il en appelle aux conciles. Dès le IXe siècle ils font entendre leur voix. En 826, le concile romain, sous Eugène II, décrète que dans tous les évêchés on enseignera avec assiduité les belles-lettres[1]. En 855 les Pères du troisième concile de Valence veulent que l'on s'occupe de l'organisation des écoles de littérature sacrée et profane, *comme l'ont fait les évêques leurs prédécesseurs*[2]. En 859, le premier concile de Langres, confirmé à Toul, s'exprime ainsi : « Nous devons prier nos pieux princes de s'occuper de nos écoles d'Écriture sainte et de littérature profane[3]. » Au XIe siècle le pape Grégoire VII décrète, dans le cinquième concile romain, que tous les évêques doivent faire enseigner les lettres dans leurs églises[4]. Au XIIe, le pape Alexandre III ordonne que partout ailleurs, comme en France, il y ait des maîtres pour enseigner les lettres et les sciences[5], et le troisième concile de Latran veut que tout homme capable puisse, à son gré, ouvrir des écoles[6]. Dans les écoles on devait enseigner le *trivium* et le *quadrivium*, c'est-à-dire les sept arts libéraux, et l'on sait, l'histoire littéraire en fait foi,

1. Labbe, *Conciles*, t. VIII, p. 112. — 2. *Ibid.*, t. VIII, p. 142.
3. *Ibid.*, t. VIII, p. 692. — 4. *Ibid.*, t. X, p. 372.
5. *Histoire littéraire*, t. IX, p. 34, 91-92.
6. Labbe, t. X, p. 1278, 1256.

que les auteurs dont on se servait pour enseigner la grammaire étaient, avec quelques poëtes sacrés, Ovide, Virgile, Horace et Juvénal. On peut citer encore le concile général de Lyon, en 1245, et l'exemple de Grégoire X, de Benoît XII, de Clément V, de Nicolas V, qui tous s'accordent à recommander l'étude des lettres profanes. Enfin, dans son *Histoire de l'Université* (liv. VII, § 2, t. IV, p. 172), Crevier raconte que le cardinal d'Estouteville, légat en France, avec le pouvoir de réformer les colléges de l'Université, fit des règlements très-étendus, où brille, dit Crevier, la fermeté et la sagesse. Après un grand nombre de réformes, il s'arrête quand il s'agit des études, et *se contente de suivre l'ancien plan.* Il défend, de la manière la plus positive, d'admettre les clercs aux études logiques avant qu'ils aient suivi les cours de grammaire en usage dans l'Université. Ainsi, comme le fait remarquer avec beaucoup de force M. l'abbé Landriot, à qui nous empruntons ces faits décisifs, un légat du saint-siége, représentant de la puissance apostolique, consacre l'enseignement des écoles chrétiennes et lui imprime le sceau de l'autorité catholique. Voilà donc la tradition bien établie. L'Église autorise et prescrit même l'enseignement des lettres païennes, pourvu qu'elles soient enseignées chrétiennement. Elle n'en reconnaît pas moins, comme elle le doit, qu'en comparaison des lettres sacrées, les lettres profanes ne sont rien, et c'est ce qui explique les contradictions apparentes de quelques-uns de ses docteurs.

C'est ainsi que saint Basile, l'auteur du traité que nous avons cité, parle avec dédain des études qu'il a faites à Athènes. C'est ainsi que saint Jérôme, le défenseur si ardent de la littérature, qui, *dès le berceau*, dit-il (*préface de Job*), a usé sa vie au milieu des grammairiens et des philosophes, prodigue ses mépris à la science du monde, quand il la compare à la science de Dieu. Ce n'est là qu'un

changement de point de vue; il n'y a pas de contradiction, pas plus qu'il n'y en a dans l'admiration éloquente de Pascal pour la grandeur de l'homme et dans son dédain plus éloquent encore pour notre néant.

Tout dépend donc, dans les lettres profanes, de l'usage qu'on en fait, et ici la vraie question de morale n'est qu'une question de méthode. Les lettres profanes sont bonnes, utiles même aux dogmes chrétiens. « La vertu propre d'un arbre est de se charger de fruits dans la saison favorable; et cependant il ne laisse pas de se couvrir encore d'un ornement, de ces feuilles qui s'agitent autour de ses rameaux. Ainsi la vérité est essentiellement le fruit de notre âme; mais on n'ôte rien à ses charmes en la revêtant des ornements d'une sagesse étrangère. Ce sont les feuilles qui protégent le fruit, en font ressortir la beauté. » C'est encore saint Basile qui, par cette image charmante, exprime l'harmonie des sciences humaines et des dogmes chrétiens. Mais pour que les feuilles protégent et embellissent le fruit sans le corrompre, il faut que les lettres profanes soient enseignées chrétiennement. Grâce à Dieu, rien n'est plus facile. D'abord, si le paganisme n'a pas été le modèle de toutes les vertus (et l'on ne saurait lui en faire un crime, à moins de lui reprocher naïvement de n'avoir pas été chrétien), il n'a pas été non plus le chantre des vices et des erreurs qui indignent si violemment M. l'abbé Gaume. Nous ne voulons pas recommencer ici le traité de Lamothe le Vayer sur les vertus des païens. Nous savons qu'il y a eu des saints, saint Ouen, par exemple, le collègue de saint Éloi, qui appelaient les plus innocents d'entre eux, Homère et Virgile, des scélérats, *sceleratos poetas*. Nous savons qu'il existe encore certaines personnes qui affirment que la morale des païens n'est qu'un assemblage de vains mots, quand elle n'est pas la source de tout vice. Mais qu'importe ? Saint Augustin appelle Platon un homme très-sage

et très-savant, et Virgile un illustre et excellent poëte. Bossuet, dans sa lettre au pape Innocent XI sur l'éducation, appelle les enseignements de Socrate : *Mira et pro tempore sublimia*. Nous tenons les témoignages de Bossuet et de saint Augustin pour d'aussi grande valeur que celui de saint Ouen et de nos rigoureux chrétiens d'aujourd'hui. Quant à ces anachronismes de termes qui résultent, pour la langue et pour le style, de l'étude du paganisme, il ne faut pas se montrer si sévère contre les écrivains chrétiens à qui les classiques païens ont donné l'habitude de parler des Muses, d'Apollon, des dieux, etc. On ne doit pas oublier que saint Pierre lui-même, qui assurément n'était pas un lettré, appelle l'enfer le Tartare, et que Job, que la Renaissance n'avait pas encore perverti, parle du Cocyte. D'ailleurs, cet abus de la mythologie païenne n'est plus à redouter; il est devenu un ridicule. Il serait peut-être équitable, enfin, de ne pas confondre, pour prêter à la Renaissance plus de torts qu'elle n'en a, l'auteur de l'*Argenis*, Barclay, avec Berkeley le philosophe, comme l'a fait M. Gaume, et de ne pas prendre Villani pour un historien français. Une fois écartée cette erreur, que le paganisme n'a enfanté que des idées fausses et des hommes dépravés en naissant; une fois évanouie cette crainte chimérique que les formes du langage païen ne s'attachent indissolublement à la littérature chrétienne; une fois dissipées toutes les ignorances qui font le paganisme et la Renaissance beaucoup plus coupables qu'ils ne le sont, on comprendra combien il est aisé d'enseigner chrétiennement les lettres païennes. Les préceptes ne manquent pas pour cela, non plus que les modèles. Le P. Thomassin a fait sur ce sujet un livre qu'on peut consulter avec fruit. D'ailleurs, les grands exemples de Fénelon, de Bossuet et de Rollin suffisent. Le *Traité des Études* est à lui seul une réponse catégorique au livre de M. Gaume. Il y a bien longtemps, on le voit, que l'esprit de l'Université,

c'est précisément d'enseigner chrétiennement les lettres païennes; et depuis Rollin, quoi qu'on dise, cet esprit n'a pas changé. Que l'on étudie les programmes de l'Université, on y verra les auteurs chrétiens rapprochés pendant tout le cours des études des auteurs païens, et se partageant avec eux l'attention et le travail des jeunes gens. Dès les classes élémentaires, l'*Évangile* français; en sixième, l'*Évangile* latin; en quatrième, le *Nouveau Testament* grec; en troisième, les *Maximes tirées de l'Écriture sainte*, par Rollin, et les *Morceaux choisis* de Massillon; en seconde, Rollin (*les Maximes*), Fénelon, Bossuet, Massillon et Fléchier. Pourquoi ce parallèle perpétuel? Apparemment pour qu'en comparant l'esprit et la morale des auteurs chrétiens avec l'esprit et la morale des auteurs païens, l'enseignement fasse éclater aux yeux de la jeunesse, comme le remarque saint Basile, toute la supériorité des idées chrétiennes; et cette comparaison est possible partout, toujours, dans l'explication des prosateurs comme dans l'étude des poëtes. Les programmes de l'agrégation eux-mêmes indiquent fréquemment pour le concours des comparaisons de ce genre, par exemple celle du traité de Sénèque, *de Vita beata*, avec celui de saint Augustin sur le même sujet. Pourquoi? Évidemment, pour éveiller dans l'esprit des jeunes professeurs le goût de ces rapprochements salutaires, et leur indiquer, dès leurs premiers pas dans l'enseignement, la voie où ils devront marcher. Enfin, comme le désir d'innover ne donne pas le droit de n'avoir pas de mémoire, M. Gaume et ses adhérents doivent se souvenir que l'impulsion littéraire qui a ramené les esprits à l'étude des Pères, trop négligée de notre temps, est partie de l'Université.

L'éloquent Essai de M. Villemain a été un secours énergique prêté par l'Université à l'esprit religieux, aussi bien qu'un éclatant service rendu à la littérature. C'est l'Université qui a publié les extraits les plus nombreux et les

mieux choisis des Pères, que les écoles ecclésiastiques elles-mêmes ont adoptés[1]. Si l'on veut juger du progrès moral que l'enseignement des lettres païennes doit à l'Université, que l'on compare les éditions qu'elle a données des auteurs profanes depuis quelques années avec les éditions *ad usum delphini*, par exemple.

Personne dans l'Université ne signerait aujourd'hui le fameux Juvénal et le célèbre Horace de la Compagnie de Jésus : l'un, parce qu'il n'est pas assez amendé ; l'autre parce qu'il l'est trop naïvement, et qu'il vaut mieux ne pas corriger un poëte que de mettre :

Dulce ridentes *socios* amabo,
Dulce loquentes.

Publier des livres soigneusement revus, expurgés avec intelligence, faire connaître et goûter les Pères de l'Église, démontrer perpétuellement à l'aide du paganisme la supériorité des idées chrétiennes, voilà ce que nous appelons enseigner chrétiennement les lettres profanes, et, sur ce terrain, nous nous croyons invulnérables. Les plus sensés des prélats reconnaissent parfaitement que cette cause est bonne, et ils ne veulent pas plus que nous qu'on porte la main sur cette étude de la double antiquité, le fondement de toutes les études, ni sur ces deux langues grecque et latine, qui, selon l'admirable expression de M. de Maistre, ont été consacrées sur le Calvaire, comme la langue des Hébreux. Mgr l'évêque d'Orléans a écrit que l'enseignement des lettres anciennes est pour le clergé un droit sacré, que le clergé défendrait s'il le fallait, de sa vie et de son sang. Nous laissons M. l'abbé Gaume, M. Donoso-Cortès, M. de Montalembert d'un côté, s'écrier de concert que l'univers est perdu si l'on ne sacrifie pas l'enseignement païen, et

1. Discours de saint Augustin, de saint Basile, de saint Grégoire, etc., recueil de M. Sinner, chez L. Hachette et Cie.

Mgr Dupanloup, de l'autre, annoncer qu'il est prêt à braver le martyre pour empêcher ce sacrifice, et nous regardons désormais la question comme jugée.

Si donc la société est si gravement compromise, ce n'est pas la faute des études classiques ; nous pouvons continuer notre œuvre sans remords. Ce n'est pas la Renaissance, ce n'est pas le paganisme qui ont fait notre temps ce qu'il est ; ce sont des causes antérieures à la Renaissance et au paganisme lui-même, des causes éternelles : c'est l'orgueil humain, c'est surtout le dégoût de la règle, et le besoin malsain d'une liberté illimitée. Le remède à nos maux ne consiste pas à expliquer saint Augustin au lieu d'expliquer Cicéron. Il consiste à tirer des auteurs qu'on étudie, quels qu'il soient, une morale sévère, appropriée aux besoins des esprits, et à la faire pénétrer avec une ardeur infatigable dans le cœur de la jeunesse. Les auteurs chrétiens, nous le proclamons les premiers, sont admirablement propres à servir de texte à cette morale pratique, à ces leçons salutaires de chaque jour. Ils n'ont pas la supériorité de la forme; ce sont de grands écrivains, mais des écrivains en décadence ; et c'est pour cela que nul homme sensé ne voudra les donner exclusivement pour classiques à la jeunesse; c'est pour cela que, mît-on entre les mains de toute l'Europe, selon le vœu de M. l'abbé Gaume, les classiques chrétiens de la librairie fraternelle, le monde, sans devenir meilleur, deviendrait moins poli et plus ignorant. Mais ils ont la supériorité de la doctrine, et nous sommes les premiers à demander qu'on leur fasse une plus large part dans l'enseignement. C'est là la leçon utile que nous pouvons recueillir de cette longue et orageuse polémique, et il dépend de l'État d'en profiter. Il est facile d'échelonner, selon leur difficulté, un certain nombre des ouvrages les plus remarquables des écrivains chrétiens dans tout le cours des études. Minutius Félix, Lactance, saint Basile, saint Grégoire

de Nazianze, saint Chrysostome, saint Augustin, saint Jérôme, saint Cyprien, Tertullien, Synésius, offriraient chaque année des textes de comparaison précieux avec les chefs-d'œuvre d'éloquence et de poésie de la littérature profane. L'introduction dans chaque classe d'un ou de deux grands écrivains chrétiens attesterait l'esprit même de l'enseignement, désarmerait d'injustes soupçons, et rendrait plus vigilante encore l'attention des maîtres à tourner toutes choses, même les études païennes, au profit de la morale chrétienne. Le double but que l'éducation doit se proposer, éclairer l'esprit et former le cœur, serait plus certainement atteint quand, à côté des chefs-d'œuvre de l'art qui enseignent la perfection littéraire, se placeraient les chefs-d'œuvre de la doctrine qui enseignent la perfection morale.

Avec cette extension donnée à l'étude des auteurs païens, l'enseignement public pourrait continuer, sans inquiétude de conscience, à reposer sur la double antiquité ; et grâce à cette alliance entre l'art antique et la doctrine chrétienne qui est l'esprit même du XVII^e^ siècle, il serait vraiment l'arbre admirable dont parle saint Basile, l'arbre aux feuilles verdoyantes et aux fruits d'or.

II

Nous ne comptions pas revenir sur la question du paganisme dans l'éducation ; nous pensions qu'une question si simple n'avait besoin, pour être résolue, que d'un peu de bon sens et de bonne foi, et nous indiquions assez nettement l'attitude que nous avons prise, et que nous entendons garder. Mais nous recevons deux documents, un article de la *Gazette de Lyon*, et une lettre de M. l'abbé Gaume, qui nous prouvent que nous avons été mal compris d'une part, mal accueilli de l'autre, et qui nous forcent, à

notre grand regret, de continuer la polémique. La *Gazette de Lyon*, dans un article d'ailleurs bienveillant et spirituel, nous cause un double étonnement : elle nous félicite d'être sans le savoir du même avis que M. l'abbé Gaume, et nous accuse d'irrévérence envers lui. En conscience, comme nous le montrerons tout à l'heure à la *Gazette*, nous ne pouvons accepter ni le reproche ni le compliment. M. l'abbé Gaume, dans une lettre peut-être spirituelle, mais médiocrement bienveillante, essaye de nous réfuter, ce qu'il ne ferait assurément pas si nous lui paraissions, comme à la *Gazette*, être de son avis. Nous commencerons par répondre à M. l'abbé Gaume; ce sera pour la *Gazette* un premier éclaircissement.

« 1° Dans votre numéro du 25 mars, dit M. Gaume, se trouve un long article *contre un ecclésiastique* du diocèse de Nevers, auteur d'un livre qui porte un titre *un peu déclamatoire, le Ver rongeur des sociétés modernes, ou le Paganisme dans l'éducation.* »

Nous demandons la permission de faire sur ce premier paragraphe deux observations :

La première, c'est que notre article a été écrit, non pas contre M. Gaume, mais contre une thèse qu'il a soutenue, ce qui est tout différent; et il faut que la distinction soit bien établie. Comme nous avons eu l'honneur de l'écrire à M. Gaume lui-même, la question qui nous occupe n'est nullement une question de personnes. Nous tenons l'auteur du *Ver rongeur* pour un homme plein de droiture et de bonnes intentions; seulement il voudra bien trouver tout naturel que nous, professeurs du paganisme, comme il aime à nous appeler, nous ne tombions pas d'accord avec lui sur les vices et les dangers de l'éducation classique; nous ne saurions pousser la déférence pour lui jusqu'à nous confesser corrupteurs. Une fois mise à part la question de personnes, avec tous les égards qui sont dus et au ca-

ractère de M. Gaume et à son talent, celle des idées demeure entière, et il nous permettra d'y revenir avec la plus complète liberté.

Cette liberté, nous en userons immédiatement pour justifier l'épithète de déclamatoire que nous avons donnée au titre de son livre, et que, dans sa lettre, M. Gaume répète, en la soulignant avec ironie. Le titre est déclamatoire, le livre l'est aussi. M. Gaume déclame en beaucoup de pages; il déclame quand, après avoir nommé Albert le Grand et saint Thomas, le Dante et Pétrarque, Giotto et le B. Angelico, Raphaël et Michel-Ange, il ajoute : « Courbez la tête, j'ai nommé les rois immortels de la science, de la littérature et des arts. » Il déclame quand il prétend juger ainsi en une phrase la littérature contemporaine : « De chute en chute, le théâtre, la littérature, la poésie, sont arrivés aux dégoûtantes productions de Parny, de Pigault-Lebrun, de Victor Hugo, de Scribe, de Soulié, d'Eugène Sue et des feuilletonistes. Ils en sont là! » Car la déclamation n'est pas autre chose que la fausseté de l'idée jointe à l'emphase de la forme. C'est trop souvent le caractère du livre de M. Gaume, et le titre, que nous lui avons reproché, en est la fidèle expression.

2° M. Gaume continue : « Ma réponse serait longue, si je voulais discuter un à un tous les textes cités *de seconde main* par l'auteur de l'article. La plupart sont incomplets; aucun ne prouve la thèse en question. N'ayant ni le loisir ni la volonté de soutenir une polémique dans les journaux, j'examinerai seulement quelques affirmations de votre jeune collaborateur. »

M. Gaume peut juger nos textes incomplets :

> Pour les trouver ainsi, vous avez vos raisons.

Nous pourrions, au besoin, les compléter s'il l'avait désiré; mais puisqu'il renonce à la polémique des journaux, dont

celle de l'*Univers* aura pu vraisemblablement le dégoûter un peu, nous nous conformerons à sa volonté et nous épargnerons ses loisirs; nous ne reviendrons donc pas sur le fond de la question; et puisqu'elles ne sont pas combattues, nous tenons pour valables les conclusions de notre dernier article, à savoir : 1° que la tradition chrétienne autorise et même prescrit l'étude des auteurs païens; 2° qu'il est possible et facile de les enseigner chrétiennement.

Nous nous bornerons maintenant à suivre pas à pas, dans ses divers points, la lettre de M. Gaume. Mais d'abord pourquoi, dans la phrase précédemment citée, souligner malignement ces mots : *des textes cités de seconde main?* Est-ce une épigramme contre nous? Mais les épigrammes n'atteignent que les prétentions. Or, nous avions si peu celle de paraître érudit de première main, que nous avons signalé avec éloge, avec reconnaissance, l'excellent livre de M. l'abbé Landriot : c'est l'arsenal où nous avions pris nos armes. Nous nous serions bien gardé, dans une question où il faut citer les Pères et interpréter leur pensée, de nous exposer, par une originalité imprudente, à ce que M. Gaume récusât notre compétence. Nous trouvions bien plus convenable d'opposer à M. Gaume un ecclésiastique comme lui, versé comme lui dans l'étude des saints livres, et, comme lui, pénétré de leur véritable esprit. Et la preuve que notre calcul était juste autant que modeste, c'est que M. Gaume, dans sa réponse, ne revient pas sur la question des textes : il se borne à les dire incomplets. M. l'abbé Landriot combattait donc avec de trop bonnes armes pour que nous eussions la maladresse de le remplacer dans un duel où jusqu'alors il avait tous les avantages, celui des armes, celui du terrain, et, il faut le dire aussi, celui de l'escrime. Nous n'en avons été que l'humble témoin; nous avons jugé les coups, nous les avons racontés; et si

M. Gaume s'est senti blessé, en vérité, ce n'est pas notre faute, nous sommes bien innocent.

D'ailleurs, pourquoi M. Gaume voudrait-il nous voir faire les frais d'une érudition toute neuve, et lui offrir les prémices de textes inédits? Son livre, à lui, est rempli de citations qui ne sont pas de la première jeunesse, par exemple, celles des journaux et de M. Bastiat. Et puis faut-il se montrer si difficile en matière d'érudition quand on a soi-même quelques peccadilles à se reprocher à l'endroit de l'exactitude et de la critique? Ne vaut-il pas mieux *citer de seconde main*, que d'inventer, pour être nouveau, l'historien français d'Avila et le philosophe Barclay? Pour ce dernier, M. Gaume nous répond dans sa lettre que nous lui faisons *une petite querelle d'orthographe anglaise.* Ce n'est pas une petite querelle d'orthographe; c'est une confusion de noms que nous relevons en passant, et voilà tout. Ne vaut-il pas mieux parler d'écrivains déjà cités que de découvrir des illustrations inconnues, comme M. Martinet, auteur de l'*Éducation de l'homme*, que M. Gaume appelle *le célèbre M. Martinet?* C'est là ce que nous appelons le manque de critique; et c'est ce défaut qui fait citer indistinctement à M. Gaume MM. Thiers et d'Arnaud, auteur de *l'Homme sensible*, Bossuet et Charles Nodier. Pour nous, nous avons mieux aimé avoir raison de seconde main que d'avoir tort de première; et dans une question si longtemps faussée par les adhérents de M. Gaume, et notamment par l'*Univers*, nous n'avons cherché d'autre nouveauté que celle du bon sens.

3° M. Gaume trouve que le nom d'excellent poëte donné par saint Augustin à Virgile ne prouve rien; et il nous recommande le chapitre XIII du premier livre des *Confessions*, où saint Augustin parle de Virgile d'une tout autre manière. Nous ferons remarquer à M. Gaume, qui aime les citations neuves, que celle-ci, aussi bien que celles du *Pays*

et de *l'Assemblée nationale*, qu'il fait plus loin, se trouve déjà dans *le Ver rongeur*, et qu'il nous oblige ainsi à lire son livre deux fois. Nous ne nous en plaignons pas. Dans le passage recommandé, saint Augustin se reproche amèrement d'avoir pleuré autrefois sur les infortunes de Didon, et d'avoir donné à des fictions des larmes qu'il aurait dû verser pour ses péchés. « J'ai appris à pleurer Didon qui s'est tuée pour avoir trop aimé; et moi-même, trouvant la mort en lisant ces coupables folies, je n'avais pour moi aucune larme dans les yeux. » Mais c'est là un passage des *Confessions*, c'est-à-dire du livre où, dans son ardent repentir de ses fautes passés, saint Augustin étend ses rigueurs jusqu'aux actions innocentes. Il faut distinguer plusieurs hommes dans saint Augustin : l'homme de sentiment et l'homme de système. Au souvenir des erreurs de sa jeunesse, l'homme de sentiment s'exalte, et condamne jusqu'à sa pitié pour Didon, comme, en présence des hérésies de son temps, l'homme de système, exagérant lui-même sa propre pensée, ne reconnaît dans les vertus des infidèles que des vices, et dans leurs actions les plus pures que de véritables péchés. M. Gaume le sait : on a soulevé il y a longtemps, à propos de saint Augustin et de ses idées sur les païens au point de vue de l'orthodoxie, une question analogue à celle que nous traitons en ce moment au point de vue littéraire. Qu'est-il arrivé ? C'est que Michel Baïus, qui avait pris à la lettre l'exagération de saint Augustin, et dont la trente-cinquième proposition portait que toutes les œuvres des païens n'étaient que des péchés, et les vertus des anciens philosophes que des vices, fut condamnée par les bulles des papes Pie V et Grégoire XIII. Ainsi, l'Église a déterminé elle-même ce qu'on doit penser sur cette grave question; l'Église a condamné les descendants de Baïus, ainsi que Baïus lui-même. Ainsi, M. l'abbé d'Alzon, qui a soutenu que *la morale des païens n'est qu'un*

amas de vains mots, quand elle n'est pas la source de tout vice; et M. Roux-Lavergne, qui trouve *la proposition vraie dans toute sa rigueur*, tombent sous le coup des bulles de Pie V et de Grégoire XIII. C'est là le cas de répéter avec M. Gaume: « Courbez la tête, messieurs ! »

Mais revenons à saint Augustin. Quelle est son opinion dans les moments où ni la ferveur de la contrition ni l'esprit de système ne font dévier sa pensée? Après cette crise mémorable de repentir et de foi, comme dit admirablement M. Villemain, saint Augustin, déjà converti, fait encore à la raison, à la science, à la philosophie, leur place légitime à côté de l'autorité et de la foi. « Deux forces, dit-il, concourent à nous instruire : l'autorité et la raison. » Parmi les auxiliaires qui peuvent développer une de ces forces, il met au premier rang Platon, qu'il appelle la voix la plus pure et la plus éclatante de la philosophie, et il ajoute ces paroles significatives : « J'ai l'assurance de trouver chez les platoniciens bien des choses qui ne répugnent pas à nos dogmes. » (Saint Augustin, *Op.*, t. I, p. 294.)

Dans le dialogue *de la Vie heureuse*, il loue sa mère d'avoir exprimé, sans le savoir, la pensée du philosophe qu'il avait tant aimé, et qu'il aime encore, de l'auteur d'Hortensius, de Cicéron. Dans le livre *de l'Ordre*, quels sont les préliminaires de la religion, comme dit encore M. Villemain, qu'il croit indispensables à l'homme? Ce sont toutes les connaissances où apparaît la raison, langues, calcul, histoire, dialectique, éloquence, musique, poésie; enfin c'est la philosophie, c'est-à-dire l'étude des grands problèmes du monde et de l'humanité; et il ajoute, pour résumer sa pensée : *C'est par le secours de tous les arts libéraux, enfin, que l'esprit s'approchera de l'idée de Dieu.* (Saint Augustin, *Op.*, t. I, p. 348.) Comment donc résoudre ces contradictions? Comment expliquer que le même

homme qui, déjà converti, cherche dans l'éloquence, dans la poésie, dans la philosophie, une suite de degrés pour monter jusqu'à Dieu, se reproche en versant des larmes d'avoir été séduit par l'éloquence, ému par la poésie? En faisant la part des rigueurs excessives du repentir. Dans sa confession publique, dans sa pénitence, saint Augustin ne distinguait pas entre ses péchés ; il ne voyait dans sa vie passée que deux parts, tout ce qui se rapportait à Dieu, tout ce qui ne s'y rapportait point; et à force de larmes il voulait effacer la dernière. Il oubliait que souvent, en vue de Dieu lui-même, on peut faire des choses mauvaises, et que d'autres qui ne se rapportent pas à Dieu peuvent être innocentes. Il ne s'accusait pas d'avoir approuvé les amendes et les emprisonnements dont on frappait les donatistes pour les convertir, et d'avoir vanté les édits qui imposaient les conversions : il s'accusait d'avoir pleuré sur Didon abandonnée.

Une autre explication, et nous l'admettons encore, c'est celle du P. Thomassin, dans sa *Méthode pour étudier les poëtes*. Il rappelle que saint Augustin lui-même s'élève avec énergie contre l'édit de Julien, et le compare à la persécution de Néron. Comment concilier de semblables paroles, dit-il, avec le premier livre des *Confessions?* C'est que saint Augustin blâme, non pas l'enseignement des lettres païennes en soi-même, mais le caractère peu chrétien de cet enseignement. Le P. Thomassin a raison. Du reste, entre les deux explications, M. l'abbé Gaume choisira.

4° Nous avions dit qu'il ne faut pas se montrer si rigoureux contre l'emploi des expressions mythologiques, et rappelé que saint Pierre avait parlé du Tartare, et Job du Cocyte. M. Gaume nous répond que « s'ils paraissent se servir de ce langage profane, ce n'est pas leur faute. Saint Pierre, dit-il, emploie le mot dont il se sert comme il aurait

employé tout autre mot de la langue vulgaire. » C'est une médiocre raison. « Quant à Job, le texte hébreu porte : *les sables du torrent.* Le Cocyte est le fait du traducteur. » Non pas seulement du traducteur, s'il vous plaît, mais aussi de l'Église, qui était bien libre de rejeter l'expression, et qui l'a consacrée en l'adoptant. D'ailleurs, même quand elle ne traduit pas, l'Église, bien moins sévère que M. Gaume, ne se fait pas un scrupule de se servir, dans les cérémonies saintes, de la langue du paganisme; elle pense apparemment que l'usage qu'elle en fait la purifie. Elle chante, et, malgré les avertissements du *Ver rongeur*, elle continuera, nous le pensons, à chanter sans remords, dans le *Vexilla : Prædamque tulit Tartari;* et dans l'hymne du second dimanche de Pâques, *Prædam retrudit Tartaro.* Ce ne sont pourtant pas là des traductions. Du reste, nous le répétons, M. Gaume attache beaucoup trop d'importance à cet emploi des termes païens; il pousse ce genre d'excès jusqu'à la fantaisie. Veut-on savoir jusqu'à quelle profondeur le paganisme a pénétré dans les mœurs publiques? « Il suffit, dit M. Gaume, d'un simple *rapprochement dont la haute signification ne saurait être contestée.* » Et il rapproche les noms des vaisseaux européens à trois siècles de distance: en 1571, les navires des grandes puissances de l'Europe se trouvaient réunis dans le golfe de Lépante; il y en avait deux cent quatre : deux seuls portaient des noms païens, *Diane* et *la Sirène.* (Il est vrai qu'il y en avait plusieurs appelés *la Cigogne, la Lune, le Griffon, la Bâtarde de Négroni,* ce qui n'est ni païen ni chrétien.) En 1846, sur trois cent soixante et onze vaisseaux français, pas un seul ne porte un nom de saint. Et M. Gaume conclut : « Ce rapprochement exprime les idées dominantes d'un peuple, comme le thermomètre est l'indicateur fidèle des degrés de la température. » Si M. Gaume était moins grave, on croirait qu'il veut simplement s'égayer aux dépens de la marine

française. Sommes-nous moins bons chrétiens en 1852 qu'en 1571, parce que *la Pandore* ne s'appelle pas *le Saint-Jérôme*, et *le Jupiter la Sainte-Dorothée?* Ce qui inspire des sentiments païens, ce n'est pas l'emploi des mots païens, pas plus que l'usage des mots chrétiens ne rend chrétien. Si un peuple est païen, dit M. Gaume, sa langue sera païenne. Et comme, selon lui, le paganisme découle naturellement de l'enseignement classique, il est forcé de reconnaître que le XVII^e^ siècle est païen. Sa langue est donc païenne, de l'aveu même de M. Gaume. Qu'il nous dise en quoi consiste le paganisme de la langue de Pascal, de Bossuet, de Bourdaloue, de Fléchier, de Massillon, et nous nous rendrons à son argument de mythologie maritime.

5° M. Gaume ne conteste pas l'amélioration morale que les nouvelles éditions universitaires ont introduite dans les textes des auteurs païens; mais il nous demande si nous oserions expliquer le sens précis de tel vers de Virgile, d'Homère, de Pindare, ou de tel autre classique expurgé. A l'appui de ses doutes, il cite deux articles, l'un du *Messager de l'Assemblée*, qui signale un morceau d'Euripide fort scandaleux, qu'on explique, dit-il, en rhétorique; l'autre de l'*Assemblée nationale*, qui appelle l'indignation publique sur le *Conciones*, « cette école de l'émeute, de l'adultère, du vol, du suicide, de l'impiété. » Comme M. Gaume ne nous indique pas de quel morceau d'Euripide il s'agit, et que nous n'avons pas la collection du *Messager* sous la main, nous sommes dispensé de lui répondre; seulement, nous osons affirmer *a priori* qu'il a été choisi précisément dans une des tragédies d'Euripide qu'on n'explique pas. Quant au *Conciones*, si l'on admet qu'il est l'école de toutes les belles choses qu'énumère M. Gaume, ce qui est faux, purement et simplement, il faut reconnaître qu'il existe une école bien plus complète

encore d'immoralité : c'est l'histoire elle-même, et non pas telle ou telle histoire, mais toutes les histoires, parce qu'elles retracent infailliblement les vices et les passions des hommes.

Du moment que, de parti pris, on confond le récit des fautes humaines avec la prédication du mal, et qu'aux yeux de ses détracteurs, l'histoire enseigne ce qu'elle raconte, il faut rayer d'un trait de plume tous les historiens, anciens et modernes, du programme des études. Bien des gens, nous le savons, ne demanderaient pas mieux. Le fondement de cette erreur, c'est qu'on s'imagine apparemment qu'on explique aux jeunes gens le *Conciones* et l'histoire sans les commenter, sans les juger, et qu'on leur impose l'admiration banale de toutes les lois de Sparte ou de tous les discours du Forum. M. Gaume croit encore, nous en sommes sûrs, qu'on pose aux élèves des lycées de l'État la fameuse question : « Lequel des deux Brutus fut le plus grand, de celui qui tua son fils, ou de celui qui tua son père? » C'est un mauvais signe pour une cause, quand on commence par croire ses adversaires dépourvus de sens moral. L'enseignement de l'histoire et du *Conciones*, tel qu'on le donne aux jeunes gens dans les lycées, n'impose rien à leur conscience que ce qu'imposent la raison, la justice et la vérité. On juge devant eux la moralité d'un acte ou d'un discours, et on laisse leur conscience se prononcer librement. C'est ainsi que se fait, avec indépendance, leur éducation morale : *Sit obsequium rationabile.* Ce n'est pas nous qui oublions jamais cette grande parole ; elle est assez belle pour que nous la répétions, et pour qu'on s'en souvienne.

Un mot encore sur ce point. S'il existe dans les éditions actuelles des auteurs païens des passages qu'on doive rougir d'expliquer, que le conseil supérieur les revise et les retranche ; nous applaudirons les premiers. Mais les

questions comme celles que nous adresse M. Gaume ne prouvent rien, pour vouloir trop prouver. Expliquerions-nous le sens précis de tel vers de Virgile, *ore rotundo ?* Expliquerait-il lui même, *ore rotundo*, le sens précis de tel passage de l'Histoire sainte, ou de l'*Epitome*, par exemple, de telle aventure de Joseph ? Il y a des sens précis qu'il n'est jamais nécessaire d'expliquer.

Le plus grand grief de M. Gaume contre nous, c'est que nous l'ayons regardé comme le promoteur de la croisade contre le paganisme, et que nous lui ayons demandé s'il ne s'effrayait pas de se trouver plus zélé que Fénelon et plus clairvoyant que Bossuet. M. Gaume proteste qu'il a des devanciers dans la carrière, et il nomme, avec cet éclectisme de citation qu'on lui connaît, Bossuet et Charles Nodier, Malebranche, Napoléon et M. de Gasparin. Nous essayerons de défendre contre M. Gaume lui-même sa propre originalité. Et d'abord, quand nous regrettions pour lui qu'il n'eût pas d'autres aïeux que le P. Possevin, il est bien entendu que c'était dans le clergé ; les noms de Fénelon et de Bossuet, que nous lui citions, le prouvent assez. Aujourd'hui, M. Gaume invoque l'autorité de Bossuet, et il cite de lui plusieurs textes, dont voici les plus significatifs :

« Bossuet, dans le traité *de la Concupiscence*, appelle Virgile l'avocat du vrai et du faux, un épicurien et un platonicien, un adorateur de la vaine gloire et un contempteur de la vérité. »

Sans aucun doute, au point de vue de la vérité chrétienne, Bossuet, il l'a dit lui-même, n'aime ni les poëtes ni les fables : il trouve « un grand creux dans les fictions de l'esprit humain et dans les productions de sa vanité. » C'est là le langage d'un évêque et d'un théologien. Mais, dans cette même lettre à Santeuil où il se sert de ces fortes expressions pour caractériser la fable en prêtre chrétien, il ajoute :

« Je reverrai avec plaisir dans cet ouvrage toute la beauté de l'ancienne poésie des Virgile, des Horace.... et ce me sera une satisfaction de voir que vous fassiez revivre ces anciens poëtes, pour les obliger en quelque sorte de faire l'éloge des héros de notre siècle. »

Le chrétien juge sévèrement le païen ; le grand orateur admire le grand poëte. Il n'y a rien là qui condamne l'étude littéraire des chefs-d'œuvre du paganisme.

Le second texte, c'est le fameux jugement de Bossuet sur le *Télémaque :* « La cabale l'admire; le reste du monde le trouve peu sérieux et *peu digne d'un prêtre.* » Ce que Bossuet blâme dans *Télémaque*, c'est, on le voit, moins le livre que l'auteur; c'est le désaccord entre le caractère ecclésiastique et les fictions du roman; ce sont les peintures d'amour et de galanterie tracées par la main d'un prélat; ce n'est pas l'étude de l'antiquité. Mais admettons que les textes cités aient le sens que leur prête M. Gaume, et que Bossuet soit, avant lui, l'ennemi du paganisme classique; il est alors bien coupable d'avoir si peu conformé sa conduite à ses opinions, et l'éducation du dauphin est le plus éclatant scandale de contradiction. M. Gaume écrit dans *le Ver rongeur :*

« On vit au XVI^e^ siècle des ecclésiastiques, des évêques même, oubliant et la dignité de leur caractère et les devoirs de leur charge, consacrer à l'envi leurs talents et leurs veilles à expliquer, à commenter les auteurs païens, dépensant des trésors d'érudition pour faire valoir chacune de leurs paroles dans une comédie de Térence, pour célébrer les richesses d'une période dans Cicéron, etc. »

On ne saurait mieux flageller ceux dont on s'autorise. Un de ces évêques qui *oublient et leurs devoirs et leur dignité*, c'est Bossuet, qui *employait ses veilles* à faire admirer Térence au dauphin et à commenter l'éloquence de Cicéron : *In immensum creverit opus, si exponere aggredimur quæ in*

quoque auctore notata, præsertim in Cicerone, quem jocantem, philosophantem, perorantem audivimus (De Institut. delph. ad Innoc. XI). Voilà, on peut l'avouer, une étrange protection que s'est choisie M. Gaume. Au début de la cause, le client médit du patron, et le patron condamne le client.

Mais à quoi bon citer des autorités? En proclamant l'originalité de M. Gaume, nous n'avons fait que répéter de lui ce qu'il dit lui-même; quand on a lu son livre, on ne l'oublie pas aussi facilement, à ce qu'il paraît, que quand on l'a écrit. Voici un passage de la préface du *Ver rongeur :*

« Le *premier*, il y a seize ans, l'auteur du *Catholicisme dans l'éducation* signala, *ex professo*, le ver rongeur de l'Europe moderne. Dans le but avoué de détruire l'empire usurpé du paganisme sur l'éducation des peuples chrétiens, il prêcha la guerre sainte.... Mais, d'une part, attaquer le paganisme classique était alors un blasphème; d'autre part la société, enivrée de sensualisme, ne prêtait l'oreille qu'aux sirènes dont les chants perfides l'attiraient vers l'abîme. Pour cette double cause, sa voix eut peu d'écho, et, moins heureux que l'ermite du moyen âge, il trouva à peine quelques chevaliers disposés au combat. Isolé sous les feux croisés des ennemis, *et même des amis*, force lui fut de quitter le champ de bataille. Il avait eu trop tôt raison : il se retira en attendant qu'il fût temps d'avoir raison. »

Ainsi le premier, il y a seize ans, M. Gaume partit pour la croisade en chevalier errant, ou plutôt en prophète : il était Pierre l'Ermite. Personne ne le suivit alors; mais depuis, quand « le bruit du tonnerre succéda aux chants des sirènes, » dit-il encore poétiquement, une foule de chevaliers se levèrent et marchèrent avec lui. Ces images guerrières sont bien déplacées si M. Gaume n'est pas chef d'école; c'est sur sa foi que nous lui disions : « Vous n'avez pas d'aïeux, » puisqu'il semblait dire de lui, comme un maréchal de l'Empire : « Je suis un ancêtre. » Mais on ne peut

avoir tous les avantages : on ne peut arborer l'oriflamme dans sa préface et se donner pour le général, et décliner dans ses lettres la responsabilité de l'expédition : on ne peut être à la fois Pierre l'Ermite et simple soldat. M. Gaume parle de l'armée qui, peu à peu, s'est recrutée à sa voix, et du chemin qu'il a déjà fait en avant sur les terres de l'ennemi. Qu'il continue à marcher, qu'il ne dépose pas le commandement parce qu'on résiste à son premier assaut, et qu'il ne donne sa démission qu'après être entré dans Jérusalem. Nous le prévenons qu'il pourra nous vaincre, mais que nous ne nous rendrons pas.

Voilà ce que nous avions à répondre à M. l'abbé Gaume.

La *Gazette de Lyon* comprend-elle maintenant que ce qui nous divise, lui et nous, ce n'est pas seulement l'esprit de parti, la différence de drapeau, et que nous ne ressemblons pas à ces Troyens qui, dans la nuit du sac de Troie, se prirent les uns les autres pour des ennemis, et s'entr'égorgèrent parce qu'ils portaient des armures différentes :

.... Oriturque miserrima cædes
Armorum facie et Graiarum errore jubarum.

Plût à Dieu que notre débat ne fût qu'une simple méprise! L'enseignement n'aurait qu'à gagner si tout le monde était d'accord sur les principes qui doivent le régler, et l'union des maîtres qui le donnent serait pour la jeunesse qui le reçoit bien plus édifiante que la guerre. Mais la cause du dissentiment est malheureusement trop réelle et trop profonde. L'idée flatteuse pour nous que la *Gazette* se fait de notre parfait accord avec M. Gaume ne repose que sur un seul motif : M. Gaume ne repousse pas absolument de l'enseignement les classiques païens, et nous, nous y appelons avec empressement les auteurs chrétiens. Mais si nous nous accordons à peu près sur les faits, combien nous différons sur les principes! Nous, nous sollicitons l'intro-

duction plus complète des auteurs chrétiens dans l'enseignement, parce qu'ils représentent dans sa plénitude l'esprit même que l'enseignement doit répandre partout, l'esprit chrétien. Mais nous réclamons aussi le maintien des classiques païens, non-seulement parce qu'ils sont plus propres, par la perfection même de leur éloquence et de leur poésie, à former dans les jeunes gens l'imagination et le goût, mais parce qu'au témoignage même des Pères, ils renferment dans leurs écrits une foule de vérités précieuses qui aident la jeunesse à comprendre celles du christianisme. Le parti que représente M. Gaume, au contraire, ne reconnaît rien de moral, rien de vrai, rien d'utile dans le paganisme. Pour lui, la Renaissance, que nous regardons comme un bienfait, n'a été qu'un fléau. De plus, au point de vue de l'art comme à celui de la morale, il déclare les païens inférieurs aux classiques chrétiens. Les poëtes et les orateurs du christianisme sont, à ses yeux, des artistes plus consommés, des types de perfection littéraire plus complets, en même temps que des sources plus pures de doctrine. Si donc M. Gaume accorde aux païens une place dans l'enseignement, ce que la double perfection des chrétiens rend inutile, c'est qu'il faut bien faire une concession à l'opinion encore trop peu éclairée du public, et ne pas tout exiger, afin d'obtenir quelque chose. Cette concession n'est qu'un acte de prudence, un procédé de polémique, une évolution de stratégie; ce qui le prouve, c'est qu'elle est en contradiction formelle avec la thèse même de M. Gaume. Comment! vous employez un livre entier à démontrer que le paganisme conduit le monde à sa perte, parce qu'il pervertit depuis la Renaissance l'esprit religieux, l'esprit de famille, l'obéissance à la loi, l'autorité dans la société, le goût dans la littérature, l'amour du vrai dans la philosophie et du beau dans les arts; et au bout du volume, vous en tirez cette conclusion, qu'il faut

maintenir les auteurs païens dans l'enseignement, depuis la troisième jusqu'à la fin des études! Vous dites dans votre préface : « Le monde est perdu si l'on ne fait dans l'éducation une révolution *gigantesque;* » et cette révolution gigantesque se réduit à retirer les auteurs païens des mains des enfants : après quoi vous les laissez intacts et florissants entre celles des jeunes gens; et vous avez sauvé le monde, et vous montez au Capitole! Vous avez beaucoup trop de lumières pour être dupe d'une si flagrante contradiction. Vous connaissez mieux que personne cette disproportion prodigieuse entre la grandeur du péril et la médiocrité du remède. Seulement vous avez voulu, fût-ce aux dépens de la logique, n'effrayer personne et apprivoiser tout doucement la société à vos idées.

Qui veut voyager loin ménage sa monture,

et M. l'abbé Gaume veut voyager loin; il fait des haltes prudentes; il s'arrête aujourd'hui au seuil des humanités, après avoir renversé jusque-là tous les auteurs païens devant lui. Il limite lui-même le domaine chrétien qu'il a conquis, et laisse au paganisme, pour y vivre en paix, tout l'espace qui sépare les humanités de la philosophie. Mais demain, après-demain, quand la première surprise du monde sera passée, l'humeur conquérante de M. Gaume se réveillera; la logique, d'ailleurs, lui criera, comme dans Bossuet : *Marche! marche!* et il reprendra sa route, pour ne plus s'arrêter qu'à la fin des études, sur les ruines du paganisme entièrement détruit. Puis, une fois les païens chassés de toutes les positions, une fois les classiques chrétiens installés et maîtres partout, on se souviendra qu'il y a d'autres auteurs chrétiens que les Pères, et les jésuites viendront demander leur part dans la conquête. Nous n'inventons pas; *l'Univers*, dont la vocation particulière est de démontrer par l'absurde combien] valent peu les causes

qu'il soutient, *l'Univers* a prévu lui-même d'avance le second chapitre de l'histoire. Le voilà déjà qui réclame une place, à côté de saint Chrysostome et de saint Basile, pour Mariana et Turselin, à côté de Synésius pour le P. Desbillons et le P. Vanière. Enfin, la logique criant toujours, et M. l'abbé Gaume continuant à marcher, il démontrera sans peine cette évidente vérité, que, puisqu'il n'y a plus dans l'enseignement que des auteurs chrétiens, nul ne les peut expliquer mieux que l'Église. Ce sera proprement le troisième chapitre de l'histoire; et alors le monde comprendra ce que signifiait réellement le mot fameux dont M. de Montalembert savait seul le sens, quand il le prenait pour cri de guerre en 1830 : *la liberté d'enseignement!*

III

L'Univers a voulu répondre à la lettre si sage de Mgr l'évêque d'Orléans [1]. Quoique devant une pareille autorité son infériorité, dit-il, soit trop évidente, il a pour lui M. Gaume, M. d'Alzon, Mgr le cardinal de Reims, et il continue la discussion. Nous lui rappellerons, pour ajouter encore à ses sentiments d'humilité, qu'il a contre lui Mgr le cardinal Mathieu, Mgr le cardinal de Bonald, NN. SS. les évêques de Dijon, d'Autun et de Viviers, Mgr Angelo Maï, et, s'il faut en croire une correspondance italienne bien informée, le saint-père lui-même. Après quoi nous continuerons comme lui.

L'Univers a divisé sa réponse en deux articles : dans le premier, il attaque de nouveau les classiques païens. M. l'abbé Gaume, qui n'aime pas les citations de seconde

1. Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, venait d'adresser à MM. les supérieurs et professeurs des petits séminaires de son diocèse une lettre sur la question de l'étude des auteurs païens dans les classes. (*Note de l'éd.*)

main, ne sera pas content de son défenseur. *L'Univers* ne s'est pas mis en dépense : il n'a produit que des citations déjà faites, déjà réfutées. Il n'y a de neuf, au milieu de toutes ces réminiscences, qu'une comparaison. Mgr Dupanloup avait rappelé que saint Charles Borromée, dans son plan d'études à l'usage de ses séminaires, avait eu soin de faire une grande place aux classiques païens. Pourquoi ? Saint Charles était un habile homme. De son temps, on voulait du païen : *il donna du païen*, absolument comme dans nos couvents on donne du chocolat pour la collation ; le pain sec ruinerait la maison : pas de chocolat, pas de pensionnaires. Point de païen, point d'élèves. Les classiques chrétiens auraient été le pain sec du séminaire. Saint Charles, pour sauver le séminaire et recruter l'Église, administre à forte dose le chocolat du paganisme. C'est là le véritable esprit du gouvernement ; du moins *l'Univers* l'entend ainsi. En vérité, ce peut être un procédé de maître de pension, qui veut avoir la clientèle des familles ; mais ce n'est pas la conduite d'un grand saint.

Dans son second article, *l'Univers* agrandit la question. Ce ne sont plus seulement les classiques païens qu'il attaque, c'est la Renaissance tout entière. Il reprend la fameuse thèse posée par M. de Montalembert dans sa lettre à M. l'abbé Gaume, et hardiment soutenue par lui en pleine Académie française, à savoir, que la Renaissance a été une déviation de l'esprit humain, et un fléau du monde civilisé. Nous avons déjà exprimé le regret que devant une compagnie fille du XVII^e^ siècle, fille de la Renaissance, l'orateur, l'historien illustre qui recevait M. de Montalembert, n'ait voulu répondre que par le silence à une accusation contre la Renaissance qui frappait au cœur l'Académie. S'il avait, et qui pouvait le faire mieux que lui châtié ? en quelques belles pages cette insulte à l'histoire, et jeté à terre tous ces fragiles sophismes, sans doute il n'aurait pas empêché

l'Univers de répéter aujourd'hui de sa plus belle voix la leçon que le maître lui a apprise : quand une idée fausse paraît, *l'Univers* est là, toujours en sentinelle, pour lui prendre la main et l'aider à faire son chemin dans le monde ; mais il aurait du moins averti l'opinion ; elle se serait tenue en défiance. Il est des temps où l'on peut laisser passer, sans répondre, une erreur ou un mensonge, et compter sur le bon sens public pour le prochain triomphe de la vérité ; il en est aussi où compter sur le sens commun, c'est compter, comme on dit, sans son hôte, et où il faut démontrer obstinément que deux et deux font quatre, s'il est des insensés pour prétendre que deux et deux font cinq ; sinon l'arithmétique publique finirait mal. Notre temps est de ceux-là : quand il faut composer de gros livres pour démontrer qu'on peut hériter de son père sans être un voleur, il n'est pas prudent de se croiser les bras, et de dire avec une confiance et une immobilité orientales : « La vérité triomphera toute seule. » Aide-toi, le ciel t'aidera. C'est un proverbe que M. Guizot n'aurait pas dû oublier.

Donc la Renaissance est une déviation de l'esprit humain, et l'humanité s'égare de plus en plus sous les ténèbres depuis trois siècles. Déjà, il y a quelque temps, *l'Univers* avait essayé de déduire les conséquences funestes de la résurrection du paganisme ; mais il s'était attaché, surtout, au point de vue de la littérature et des arts. Il avait montré qu'en dernière analyse, l'art, à l'époque de la Renaissance, ce n'est que le sensualisme ; Michel-Ange n'est qu'un sculpteur *de torses, de biceps, de fémurs et de mollets ;* et le type de l'art lui-même, ce n'est pas une vierge de Raphaël, comme on croit communément, c'est *la Vénus Callipyge.* Suivez le développement naturel de ce matérialisme du marbre, de la couleur et de la pensée, vous arrivez tout droit à la Régence et à 93. Raphaël et Michel-Ange (qui

l'aurait cru ?) ont fini par conduire, comme dit *l'Univers* dans le style qui lui est propre, « la royauté au Parc-aux-Cerfs, la noblesse dans les salons du Régent, la fine fleur de la bourgeoisie à la société des Aimables-Cochons, et, finalement, le peuple à la jacquerie. » C'est tout ensemble, comme on le voit, de l'esthétique et de l'histoire. Il paraît que *l'Univers* n'a pas été content de ce petit morceau, car il recommence aujourd'hui un nouveau tableau des conséquences désastreuses de la Renaissance ; cette fois, il ne s'agit pas seulement de la littérature et des arts, mais de la politique. *L'Univers*, se plaçant sur les hauteurs familières à Bossuet, signale, à vol d'oiseau, la marche du monde européen depuis trois siècles. Il y a là une généalogie suivie pas à pas avec une patience de déduction qui rappelle un chapitre de la Genèse. La Renaissance engendre la Réforme, qui engendre le calvinisme, qui engendre le jansénisme, et l'on voit peu à peu sortir de tout cela l'assemblée de 1682, les droits de l'Église gallicane, la Constitution civile du clergé, les principes de 89 (*l'Univers* oublie que les principes de 89 sont encore à la première ligne de notre Constitution ; qu'il prenne garde aux avertissements !), la révolution française, le socialisme et la démagogie. La politique des princes, depuis François Ier jusqu'à Louis-Philippe, a été une politique antichrétienne, antihumaine, insensée, digne en tous points de la Renaissance, qui a inspiré perpétuellement les Valois et les Bourbons. Depuis les Valois, on n'a plus fait une seule croisade, et le roi Louis-Philippe n'a jamais songé sérieusement au saint sépulcre. Sans la Renaissance, la Prusse et la Russie n'auraient jamais eu l'idée de se partager la Pologne ; si Pétrarque et le Pogge n'avaient pas eu l'imprudence de découvrir au fond des cloîtres ces écrivains païens que les moines avaient la sagesse d'y laisser tomber en poussière, l'Irlande, mendiante et mourant de faim, ne

serait pas obligée de tendre la main aux souscriptions des bons catholiques ; si Léon X, au lieu d'enrichir à prix d'or les bibliothèques des inepties de l'antiquité, avait sagement brûlé, comme son prédécesseur Grégoire le Grand, ou comme Omar, tous les livres inutiles, l'Espagne aurait des finances en bon état et pourrait payer ses dettes ; M. de Montalembert n'aurait pas eu la peine de faire son beau discours sur le Sunderbund, *l'Univers* n'aurait pas aujourd'hui la douleur de voir dans l'Italie une pauvre folle, qui a moins besoin d'une armée française pour la pacifier que d'une maison de santé pour la guérir. Voilà les conséquences politiques de la Renaissance. En littérature, qu'a-t-elle produit ? quelques grands hommes, sans doute. Mais il y a les grands hommes du bien et les grands hommes du mal. Montaigne, La Fontaine, Boileau, La Bruyère, Montesquieu, Voltaire, sont des grands hommes du mal. Quant à Molière, nous savons ce que pense de lui *l'Univers*. Il n'y a pas si longtemps qu'il prouvait authentiquement que si, de son vivant, on n'avait pas envoyé M. Poquelin ramer sur les galères du roi, c'est qu'on avait eu quelques égards pour son talent. Pour La Rochefoucauld, l'auteur des articles de *l'Univers* a écrit quelque part, dans *Pierre Saintive*, si nous avons bonne mémoire, qu'*il n'est qu'un niais*. Il n'est pas question de Pascal, de Fénelon et de Bossuet ; mais comme Pascal a écrit les *Provinciales ;* comme Fénelon a été condamné par le saint-siége ; que, d'ailleurs, il donne la main droite au paganisme par le *Télémaque*, et la main gauche à la Révolution par ses théories politiques ; comme Bossuet était l'âme même de cette assemblée de 1682 qui a engendré la Constitution civile du clergé, qui a engendré 89, le socialisme et la démagogie, nous inclinons à les ranger parmi les grands hommes du mal. Il n'y a au XVII^e^ siècle, tout compte fait, que trois grands hommes du bien : M. Olier, le fondateur de Saint-Sulpice, M. de Rancé, le fondateur de

la Trappe, et saint Vincent de Paul. M. Olier avait bien eu autrefois quelques années orageuses; M. de Rancé avait bien traduit Anacréon; mais *l'Univers* a ses raisons pour être indulgent aux péchés de jeunesse et pour glorifier le repentir. Voilà ce qui reste du XVII^e^ siècle : M. Olier, M. de Rancé, et saint Vincent de Paul; les séminaires, la Trappe, et les sœurs de charité. « Tout le reste a péri ou avorté. » A qui la faute? A la Renaissance.

Toutes ces singularités n'ont d'importance que par la valeur du journal et par le talent du journaliste. Il n'est pas besoin d'y répondre. Mais, en dédaignant de combattre de tels arguments, il ne faut pas laisser debout la thèse principale. La Renaissance est-elle un mal? Qu'est-ce que la Renaissance? Immense question que nous ne prétendons pas résoudre tout entière, et qui demanderait un ouvrage tout entier. Nous voulons seulement dissiper un nuage qui la couvre, en déterminant le sens des mots, en fixant la limite précise de l'époque, en nous demandant où commence réellement cette Renaissance si attaquée, et quel a été son véritable esprit. Il faut établir, et ce sera la meilleure réponse aux arguments de *l'Univers*, que la Renaissance n'a pas été un accident dans l'histoire, une rupture soudaine de la tradition, l'explosion inattendue d'un volcan qui a jeté plus de cendre que de lumière, mais la suite naturelle d'une tradition établie, mais le développement logique, légitime, inévitable de l'esprit humain. La Renaissance, c'est le degré le plus élevé, le point culminant d'une ascension longtemps poursuivie, le terme le plus éclatant et le plus glorieux d'une longue route. Enfin, et c'est le second point, la Renaissance n'est pas la résurrection du paganisme.

Les ennemis de la Renaissance semblent se méprendre beaucoup sur cette grande époque. A les entendre, on croirait qu'avant le milieu du XV^e^ siècle, avant la prise de

Constantinople, l'humanité vivait paisiblement enfermée dans la tradition chrétienne, lorsque soudain, chassés par les Turcs, les Grecs débarquèrent en Italie avec les chefs-d'œuvre païens jusque-là ignorés. C'est alors que les livres, multipliés par l'imprimerie, se répandirent partout, et corrompirent l'esprit chrétien dans sa source; l'empoisonnement eut lieu vers 1453, et, sous le pontificat de Léon X surtout, la maladie fit les plus rapides progrès. Depuis ce temps, les générations se sont succédé, portant toutes dans leur sang le venin originel; depuis lors, le monde n'est plus chrétien; le paganisme coule à pleins bords. La conclusion, c'est qu'il faut tarir les sources vives du paganisme, en désertant pour toujours l'étude des lettres anciennes, et sauver l'avenir, en nous replaçant, par un bond prodigieux, au-dessus des siècles écoulés avant l'apparition du fléau.

Mais où nous placer, s'il vous plaît? Quand nous interrogeons nos adversaires, et que nous leur demandons une date précise, ils répondent : « Au XIV^e^ siècle. » M. l'abbé Gaume, plus généreux, irait même jusqu'au milieu du XV^e^ siècle. Il pardonne à Boccace d'avoir propagé la science du grec, parce qu'il a brûlé de sa main le *Décaméron*, et il ne rompt définitivement avec les lettres qu'à partir des Médicis et de l'arrivée des Grecs à Florence. Mais, nous le demandons, en quoi consiste la Renaissance? que signifie ce mot? Une résurrection de l'esprit humain? L'esprit humain n'était pas mort. Une *résurrection* de l'antiquité? Mais l'antiquité avait commencé depuis longtemps à revivre, et son apparition dans le monde n'avait pas eu cette soudaineté qu'indique le mot de *résurrection*. Ce nom de *Renaissance* n'est qu'une exagération de langage, et l'humanité l'a choisi à dessein pour exprimer par une hyperbole reconnaissante, non le moment où l'antiquité sortit subitement du tombeau, mais celui où, retrouvée depuis long-

temps déjà, elle se montra dans son plus grand éclat et sa plus grande beauté. L'arrivée en Italie d'Argyropule, de Gaza et de Lascaris, ne révéla pas un monde nouveau ; ce monde était déjà découvert. Ce n'est pas sur les ruines de Constantinople, ce n'est pas sur les vaisseaux fugitifs des Grecs que se leva la grande lumière qui éclaira l'Occident ; le soleil était depuis longtemps levé, ou plutôt ses rayons ne s'étaient jamais entièrement évanouis.

En effet, nous le répétons, qu'est-ce qui constitue la Renaissance? Sont-ce les livres, l'ardeur des grands esprits pour les découvrir ou les publier, les maîtres pour les commenter et les traduire, les souverains pour encourager, à force d'or et de dignités, les recherches des savants, les pontifes pour consacrer, par leur exemple, le culte des lettres antiques?... Qu'on lise le livre plein de savoir que M. Charpentier-Saint-Prest a publié sous ce titre : *Histoire de la renaissance des lettres en Europe au* XV^e^ *siècle*. Quel intéressant tableau que celui qui se déroule sous les yeux du lecteur étonné ! On se demande, en voyant cet admirable mouvement d'esprit qui précède l'époque qu'on est convenu d'appeler la Renaissance, où la Renaissance commence, et où se trouve la limite véritable qui sépare la mort de la résurrection. Quelle étude curieuse, que l'inventaire, même incomplet, des livres anciens connus avant l'arrivée des Grecs ! Rien n'est plus propre à dissiper tous les nuages et à confondre tous les sophismes. Qu'on nous permette, à la lumière du remarquable livre de M. Charpentier, de remonter ainsi le cours des temps, pour chercher le berceau de la Renaissance. Dès le X^e^ siècle, s'offre à nous le catalogue de la bibliothèque de Bobbio, fondé par saint Colomban, et dont Gerbert, depuis Silvestre II, fut abbé. On y trouve Perse, Valérius Flaccus, Juvénal, les *Épîtres* de Cicéron, les *Catilinaires*, Martial, une partie d'Ausone et de Pline, le premier livre de Lucrèce, quatre livres de Clau-

dien, quatre de Lucain, deux d'Ovide. Sans doute, dans un grand nombre de couvents, les moines, semblables à ceux qui gardent aujourd'hui les manuscrits du mont Athos, laissaient se perdre ces livres dans la poussière et dans l'oubli.

« Quand Boccace visita le Mont-Cassin, il découvrit une bibliothèque reléguée dans un grenier, où l'on ne montait que par une échelle; il n'y avait ni portes, ni fenêtres. Les livres moisis et grattés étaient couverts d'une épaisse couche de poussière. Les moines lui déclarèrent qu'ils grattaient les manuscrits pour y transcrire des psautiers et des légendes, et vendaient les nouveaux manuscrits aux femmes et aux enfants. » (Charpentier, t. I^er^, p. 146.)

C'est aussi dans une abbaye, dans l'abbaye de Saint-Gall, au fond d'un cachot humide, que le Pogge découvrit Quintilien, Vitruve, Priscien et des fragments des *Argonautiques*. Cependant, dans les couvents plus éclairés et plus studieux, on s'occupait depuis longtemps à tirer des copies des manuscrits. A une époque plus heureuse de son histoire, le monastère du mont Cassin comptait un grand nombre de moines occupés à transcrire Tacite, Jornandès, les *Fastes* d'Ovide, Cicéron, Sénèque, Virgile, Homère et Théocrite. Au XII^e^ siècle, une partie de Tite Live est déjà connue. Dans ses discours, Arnauld de Brescia le cite en même temps que saint Paul. Au XIII^e^, le maître de Dante, Brunetto Latini, traduit le *Pro Ligario* et des parties considérables de Salluste, et dans son *Trésor*, il fait de nombreux emprunts à Pline l'Ancien. Dante, en prenant Virgile pour guide, non-seulement lui donne la popularité, mais, selon la remarque très-juste de M. Charpentier, il achève ce qu'avait commencé Constantin au concile de Nicée, en lisant la quatrième églogue traduite en vers grecs, comme la prophétie de la venue du Christ par les païens; il entoure Virgile d'une sorte d'auréole chrétienne qui, parmi tous les gentils, le fait aimer et respecter du moyen âge. En 1300, Villani en pèlerinage

à Rome lisait, il le dit lui-même, « les histoires des grandes actions romaines écrites par Virgile, Salluste, Lucain, Tite Live, Valérius, Paul Orose, et autres maîtres de l'histoire. »

Qu'est-ce donc, quand chacun des pas de Pétrarque, fuyant le souvenir et l'image de Laure, est marqué par la découverte d'un manuscrit ? Ce sont les lettres de Cicéron ; ce sont trois décades de Tite Live, c'est l'ouvrage de Sénèque sur les superstitions, et le *Traité de la gloire* de Cicéron que nous n'avons plus. Cependant son contemporain, son ami Boccace, découvre les écrivains grecs et les fait traduire. Il obtient pour Léonce Pilate une chaire de grec, et, à sa prière, Léonce traduit seize dialogues de Platon, et cette *Iliade*, et cette *Odyssée* que Pétrarque regrettait si vivement de ne pouvoir lire. Des maîtres renommés, Barlaam, Zanobi de Strada, élèvent des écoles d'interprétation ; Coluccio, une école de transcription pour les manuscrits ; Jean de Ravenne forme une pépinière de jeunes maîtres, plus nombreux, disait-on, que les guerriers qui sortirent du cheval de Troie. Les savants parviennent aux plus hautes dignités : c'est Pierre des Vignes, le chancelier de Frédéric II ; c'est Brunetto Latini, qui meurt en remplissant de grandes fonctions publiques ; c'est Pétrarque, que l'on comble de gloire, que Rome et Paris se disputent l'honneur de couronner, et que Rome choisit pour ambassadeur à Avignon. Mais l'époque la plus brillante de cette Renaissance, antérieure à la Renaissance, c'est le pontificat de Nicolas V. Ce grand et sage pontife rassemble autour de lui Le Pogge, Georges de Trébisonde, Léonard d'Arezzo, François Philelphe, Laurent Valla, Jean Aurispa, etc. Avec une ardeur infatigable, on traduit Diodore de Sicile, Xénophon, Hérodote, Thucydide, Polybe, Appien, Strabon, Ptolémée, Platon, Théophraste. Le Pogge, à lui seul, découvre, ou fait découvrir sur ses indications plus de vingt ouvrages anciens. Enfin, en même temps que Nicolas V pro-

digue l'or aux traducteurs d'Homère et de Thucydide, il fait publier Grégoire de Nazianze, saint Basile, Lactance, afin de multiplier les chefs-d'œuvre de la pensée chrétienne : admirable exemple de cette alliance qui doit unir les monuments éternels de la vérité. Nous sommes au milieu du XV^e^ siècle. Constantinople n'est pas encore prise ; les Grecs ne sont pas débarqués en Italie. Et cependant que manque-t-il ? Ni les livres, ni les savants, ni les hommes de génie, ni les souverains pour les protéger, ni les papes pour récompenser et pour sanctifier leurs travaux. Depuis le X^e^ siècle, la Renaissance a commencé, a continué, a grandi toujours.

Faut-il remonter plus haut ? nous oserons dire qu'avant le X^e^ siècle, ce mouvement d'esprit se fait sentir déjà, et ici nous nous séparons à regret de M. Charpentier. Il ne date la Renaissance que du XV^e^ siècle, et il établit une barrière entre ce siècle et le précédent. Le tableau que nous venons d'esquisser d'après lui prouve que le XV^e^ siècle n'est que le développement naturel du XIV^e^, comme le XVI^e^ siècle est le développement naturel du précédent. Mais le X^e^ siècle lui-même avait ses racines dans les temps antérieurs. Sans doute il s'est trouvé des écrivains chrétiens qui ont attaqué les lettres païennes ; mais nous avons surabondamment établi dans nos précédents articles la véritable pensée des Pères sur ce sujet, et déterminé par les décrets des papes et les actes des conciles la vraie tradition chrétienne. Sans doute, il s'est rencontré des papes, comme Grégoire le Grand, pour écrire à Didier, évêque de Vienne, la fameuse lettre où il lui reproche de tenir école de littérature profane. Mais l'autorité de Grégoire le Grand ne s'efface-t-elle pas devant celle de Silvestre II, de Gerbert, qui repeuplait la bibliothèque de Bobbio, et qui, lui aussi, écrivait à un évêque, à Egbert, évêque de Tours, pour l'engager à rechercher partout les manuscrits des anciens ?

M. l'abbé Gaume lui-même cite avec impartialité l'exemple de Loup, abbé de Ferrières, qui demande à Éginhard l'*Orateur* de Cicéron, à l'évêque Héribod les *Commentaires* de César, au pape Benoît III, Quintilien, Salluste et les *Verrines*. Nous pourrions multiplier les citations; nous préférons renvoyer aux *Recherches historiques* de M. l'abbé Landriot sur les écoles littéraires du christianisme. L'auteur suit depuis les cinq premiers siècles de l'Église jusqu'au XV^e^, où nous nous sommes arrêté, le développement des études classiques dans les écoles religieuses; il cite les auteurs qu'on y étudiait, les lettres des papes, les actes des conciles qui en prescrivaient l'étude, et il démontre d'une manière péremptoire que, grâce à ces écoles du christianisme, la tradition de l'antiquité ne fut jamais perdue; qu'après même les invasions, au moment où les dernières lueurs de l'antiquité semblaient évanouies, il existait encore dans les cloîtres et des livres pour former les hommes, et des hommes pour les étudier, comme il exista toujours dans l'Église de sages et généreux esprits pour encourager et bénir ces études. Il s'est appliqué avec une rare patience et un rare savoir à réunir ces anneaux épars de la chaîne longtemps invisible qui unit les cinq premiers siècles de l'Église au XV^e^ siècle, et après avoir lu son ouvrage, après l'avoir complété par celui de M. Charpentier, il est impossible de ne pas conclure que la Renaissance n'a pas été un accident historique, une déviation, un égarement, mais le développement régulier et légitime de l'esprit humain, le couronnement d'une longue et laborieuse carrière; en un mot, l'arrivée glorieuse au but poursuivi, et non pas une révolution et une décadence. S'il en est ainsi, la théorie des ennemis de la Renaissance est ruinée de fond en comble, et croule par la base : on peut protester contre un accident, contre une révolution; mais, à moins d'être insensé, on ne proteste pas contre le développement régulier et con-

tinu de l'esprit humain pendant quinze siècles : car c'est la civilisation même ; et qui oserait, à ciel découvert, jeter l'insulte à la civilisation? *L'Univers* lui-même ne l'oserait pas.

IV

M. L'abbé Landriot nous écrit pour défendre la mémoire de Grégoire le Grand d'un grave reproche que nous lui avons adressé, celui d'avoir fait brûler une partie des livres de l'antiquité. Notre bonne foi, dit-il, aura été surprise par les assertions de Machiavel, de Brucker, etc. Ce n'est pas Machiavel, c'est Jean de Salisbury qui, le premier, a porté cette accusation contre saint Grégoire ; Vossius cite saint Antoine de Padoue comme le plus ancien auteur qui affirme que Grégoire fit brûler les ouvrages de Tite Live. (Voy. M. Charpentier, *Histoire de la Renaissance*, t. Ier, p. 26.) M. L'abbé Landriot nous renvoie à la dissertation que l'abbé Émery a fait imprimer à la suite du *Christianisme* de Bacon ; elle prouve, selon lui, d'une manière évidente, que saint Grégoire a été odieusement calomnié. Nous sommes tout prêt à laisser de côté Machiavel, Brucker, Jean de Salisbury, et même saint Antoine de Padoue, pour ne nous confier qu'à l'abbé Émery, et nous serons heureux de nous convaincre que cet incendie de la bibliothèque du Palatin, que les adversaires des lettres païennes pouvaient invoquer contre nous, est un argument de moins à leur service ; d'autant plus que l'argument ne leur eût pas fait honneur, pas plus qu'à saint Grégoire le Grand.

M. l'abbé Landriot ne veut pas non plus qu'on reproche à Grégoire sa lettre à Didier, et il rappelle que dans ses *Recherches* il a solidement établi, par des preuves intrinsèques, que le sens de cette lettre a été complétement dénaturé. « L'évêque Didier avait *remplacé les homélies du pas-*

teur par des leçons de littérature profane développées dans la chaire évangélique. » C'est ainsi que l'histoire explique la sévérité des paroles de saint Grégoire. « Comment, d'ailleurs, cet illustre pontife aurait-il pu condamner les leçons de grammaire, lui qui avait établi dans son palais une vaste école où s'enseignaient toutes les lettres humaines, et qui, dans ses ouvrages, recommande hautement la culture des belles-lettres, comme le préliminaire indispensable des études théologiques? » (*In I Reg.*, c. III, n° 30, t. III, p. 295, 296, ed. Ben.) Nous admettons avec plaisir cette rectification, puisqu'elle explique favorablement pour notre cause une lettre qu'on a coutume de nous opposer. Nous ne sommes pas aussi sûr que M. Landriot de l'amour de saint Grégoire pour la littérature profane ; Rollin en doute beaucoup. Mais n'insistons pas ; nous souhaitons, comme M. Landriot, que les grands personnages de l'Église ne passent point, aux yeux de l'opinion, pour les ennemis des lettres et des arts. C'est là une cause qui importe à la dignité de la religion, et que M. Landriot a défendue avec honneur et succès. Comme lui, nous sommes convaincu que la vérité historique, en même temps que l'intelligence des vrais intérêts de l'Église, est de notre côté. Nous reprenons maintenant le second point de la question de la Renaissance.

La Renaissance a-t-elle été la résurrection du paganisme ? *Les Débats*, qui se proclament les fils de la Renaissance, ont avoué dernièrement que leur mère avait été quelque peu païenne ; et M. Alloury, qu'on aurait dû remercier de sa franchise, a été tancé vertement par *l'Univers* qui n'a pas manqué de l'appeler mauvais écrivain, mauvais politique et mauvais chrétien. Dussions-nous, à notre tour, nous exposer à l'ingratitude et aux sévérités de *l'Univers*, nous confesserons, comme *les Débats*, qu'il y a du paganisme dans la Renaissance. Nous ne prétendons

nullement nier qu'au XV^e^ siècle les esprits les plus éminents aient poussé jusqu'à l'ivresse l'amour de la littérature et de l'art antiques, et que les yeux se soient laissé charmer jusqu'à l'éblouissement par leur merveilleuse beauté. Nous savons que, dans son admiration pour Platon, Laurent le Magnifique avait institué une fête annuelle en son honneur, et qu'on chantait un hymne devant son buste ceint d'une couronne d'or. Nous regrettons, comme *l'Univers*, que, séduits par les formes charmantes et les noms harmonieux de la poésie païenne, les écrivains de la Renaissance en aient revêtu la pensée chrétienne, et qu'on ait nommé la première personne de la Trinité *Jupiter optimus maximus*. Sannazar a eu tort d'appeler les Muses autour du berceau du Christ, sans nommer une seule fois le Christ lui-même, et Vida d'accuser les Euménides de conspirer contre Jésus. Nous ne justifions pas davantage les écarts de la sculpture et de la peinture; et surtout ce qui nous afflige, c'est de ne pouvoir contester qu'ils aient été particulièrement encouragés par les prélats et les pontifes; faveur généreuse, mais excessive, qui a fait écrire à La Bruyère, dans son chapitre intitulé : *De quelques usages*, certaines lignes sévères que nous ne citerons pas.

Toutefois, qu'on prenne garde à l'exagération. Il serait aussi faux de regarder la Renaissance comme une immense orgie païenne, que de la croire absolument vierge de tout paganisme. Beaucoup d'hommes distingués se laissèrent entraîner trop loin, cela est vrai, par le culte du passé; mais, dans tous les temps, l'attrait de la nouveauté, l'empire de l'imagination et de la mode, n'ont-ils pas fait perdre la juste mesure aux esprits les plus fermes et les plus sensés? L'histoire de la littérature, et des arts surtout, n'offre-t-elle pas mille exemples de cette ivresse du goût public, qui se passionne pour des théories ou des modèles nouveaux? Quand l'Italie, quand l'Espagne furent à la mode, la

poésie française ne fut-elle pas italienne et espagnole? De notre temps, n'avons-nous pas été Anglais et Allemands? S'il est excusable, en présence des monuments d'un art étranger, de ne pas garder un juste équilibre d'admiration, et d'oublier, dans la première ferveur de l'imitation, les convenances de sa propre nature, n'est-ce pas quand on a sous les yeux les merveilles mêmes de l'art, et pour ainsi dire l'idéal de la beauté? N'oublions pas, d'ailleurs, que les excès qu'on flétrit aujourd'hui avec une indignation beaucoup trop solennelle, étaient raillés, au temps même de la Renaissance, par le bon sens public. Quand un bâtard de Sanseverini s'avisa, par admiration pour Diogène, de se promener sur la place publique avec un manteau troué et une lanterne, les huées universelles le renvoyèrent au plus vite dans son tonneau. M. l'abbé Gaume se raille de Saunayor, de ses Nymphes et de ses Néréides; mais Érasme les a tournées en ridicule avec plus de malice encore que lui. C'est Érasme qui poursuit de ses sarcasmes l'éloquence de ce prédicateur qui, devant Jules II, comparait Jésus-Christ à Décius. Et puis, ne soyons pas si naïvement dupes de cette adoption du langage païen; c'était du mauvais goût littéraire encore plus qu'une hérésie. Ceux-là même s'y abandonnaient qui défendaient l'orthodoxie dans des traités de théologie irréprochables, Sadolet, par exemple; ou qui unissaient à la passion de la littérature profane l'amour pieux des Écritures et des Pères, comme Nicolas V. Qu'est-ce que le paganisme? Est-ce l'usage du vocabulaire païen? Mais que prouve le langage? Nous avons vu, il n'y a pas si longtemps, certaines personnes appeler leurs banquets des *agapes* et leurs réunions des *conclaves*. Nul ne s'est imaginé que le vrai christianisme était là. Pour nous, nous pensons, dans notre simplicité, que pour être païen il ne suffit pas de parler, en prose ou en vers, de Jupiter et de Vénus, mais qu'il faut croire ce que croyaient les païens, et se

conduire comme eux. Nous tenons pour d'excellents chrétiens Corneille, qui a défendu, dans des vers si spirituels, les dieux du paganisme, et Boileau lui-même, qui, pressentant sans doute les anathèmes de *l'Univers*, disait :

> Que chasser les Tritons de l'empire des eaux,
> Oter à Pan sa flûte, aux Parques leurs ciseaux,
> C'est d'un scrupule vain s'alarmer sottement.

Pour revenir à la Renaissance, pense-t-on que lorsque Bembo engageait le pape à se confier *aux dieux immortels*, il ne croyait pas à l'unité de Dieu, et niait le Calvaire, parce qu'il parlait de l'Olympe? Bessarion écrivait à Démétrius : « J'ai appris que notre père et précepteur s'est envolé vers les cieux pour y danser avec les dieux célestes la danse mystique de Bacchus. » Bessarion était irrévérent sans le vouloir, et ridicule sans le savoir ; mais il n'en défendait pas avec moins d'éloquence et d'autorité l'intégrité du dogme au concile de Florence; et si les deux Églises avaient pu faire la paix, c'est sa parole qui les eût réconciliées. Singulier paganisme que celui de ces princes de l'Église, qui condamnaient Marc d'Éphèse! Singulier paganisme que celui de ces Médicis, qui brûlaient Savonarole excommunié! Quand il s'agissait, non plus de parler, non plus d'écrire en beau langage, mais de mettre d'accord ce paganisme de style avec les actions, que faisaient alors les beaux esprits qui se couronnaient de laurier, comme Léon X, pour chanter en vers latins la découverte de la statue de Lucrèce? Comme Léon X, ils poussaient le cri d'alarme contre les Turcs, et appelaient éloquemment les rois des chrétiens à une croisade nouvelle. Et de tous ces rois, le plus amoureux des lettres profanes, ce païen qui fondait le collége de France, est-ce au nom du paganisme qu'il brûlait les Vaudois? Ce poëte idolâtre de l'antiquité, Ronsard, dont l'école immolait des boucs à la façon des sacrifices anti-

ques, est-ce pour la plus grande gloire de Jupiter qu'il criait aux peuples de l'Europe, en leur montrant Memphis et Césarée, Sidon et Antioche, aux mains des infidèles :

> Ce sont là les trésors que vous, soldats chrétiens,
> Devez ravir du sceptre et des mains des païens ;

ou que, demandant quel est ce dieu des huguenots,

> Ce Christ empistolé, tout noirci de fumée,

il supplie les magistrats de châtier l'hérésie, et les soldats qui vont la combattre, d'avoir

> Bon cœur et bonne main, bonne poudre et bon plomb[1] ?

Est-ce au profit de l'Olympe que ce disciple de Ronsard, ce royal poëte, Charles IX, tirait sur les hérétiques, ses sujets, et que Muret, le cicéronien, écrivait cet élégant et abominable discours en l'honneur de la Saint-Barthélemy? Était-ce un païen, enfin, que ce curé de Paris, émule de Boucher et de Lincestre, qui disait en chaire : « Notre-Seigneur est Hercule en mourant, Apollon en ressuscitant, Bellérophon en montant au ciel, » et qui demandait qu'on tuât à bons coups d'arquebuse tous ceux qui sentaient la vache à Colas? Ne l'oublions donc pas, il y a dans l'homme deux sphères différentes, celle de la pensée et celle de l'action. Quand il reste dans l'une, quand il parle, quand il écrit, quand il rêve, il peut s'abandonner aux penchants de son esprit, et choisir pour sa pensée les formes que préfère son goût ou que la mode impose : c'est une vie intellectuelle, distincte de la vie des affaires. Mais quand il redescend dans l'autre, dans celle de l'action, et qu'il se voit en face de ses intérêts, de ses passions ou de ses devoirs, les rêves, les penchants de l'esprit, les fantaisies de l'imagination s'éva-

1. Saint-Marc Girardin, *Tableau de la littérature au* XV^e^ *siècle.*

nouissent bien vite; il n'y a plus de lettré, plus de poëte, plus de savant, plus de païen; il n'y a qu'un catholique qui, par fanatisme, tue les hérétiques comme François Ier et Charles IX, ou qu'un pontife qui, par dévouement à sa foi, prêche, comme Léon X, la croisade contre les infidèles.

Ces contradictions, ou plutôt ces aspects successifs dans le même individu, c'est le fond même de la nature humaine; aussi la question que nous traitons est-elle moins une question de littérature et d'histoire qu'une question de morale. Elles se retrouvent partout et toujours[1]. Sans elles, le moyen âge devrait être logiquement le plus heureux et le plus exemplaire de tous les temps : car enfin, au moyen âge, personne ne refusait sa foi; on faisait des épigrammes contre les moines et contre les nobles; on se raillait de la papelardie; on riait des bons traits des trouvères et de Jean de Meung; mais on n'était pas plus incrédule que révolutionnaire. Et cependant où est le bonheur, où est la paix, où sont la pureté de mœurs et les vertus chrétiennes? Le moyen âge, c'est le temps des Armagnacs, de la jacquerie, de toutes ces atrocités qui déshonorent les guerres politiques et les guerres religieuses. Quand on veut citer une époque où se rencontre enfin cet accord si rare entre les croyances et les actions des hommes, entre les principes et la conduite, on nomme le XVIIe siècle, et nous avons été accoutumés de bonne heure à le regarder comme l'âge d'or de l'obéissance à la règle et de la soumission à la foi. La lecture des Mémoires nous a enseigné depuis ce qu'il faut penser de cette unité parfaite dans les hommes de ce temps; ils croyaient, ils pratiquaient, ils mouraient en chrétiens quand ils n'étaient pas surpris par la mort; mais

1. C'est une de ces contradictions que M. Villemain a fait si vivement ressortir dans sa belle peinture des mœurs d'Antioche : « Antioche convertie mêlait encore les habitudes de la vie païenne à celles de son culte nouveau. » (Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne*, p. 179.)

comment vivaient-ils? On est tristement édifié quand on cherche dans leur conduite la trace de leur foi. Est-il nécessaire de prouver par des exemples cette alliance scandaleuse de la religion et de la débauche, par exemple, dans les plus illustres personnages de cette société inconséquente? Qu'on lise les historiettes de Tallemant et les Mémoires de Saint-Simon; on y voit fleurir une sorte de dévotion italienne ou espagnole, qui s'accorde avec le péché, qui sert à le racheter, pour mettre en paix la conscience, mais qui ne le prévient pas. C'est un mélange inouï d'écarts mondains et de pratiques religieuses; c'est un partage incroyable que l'homme fait de lui-même entre le diable et Dieu. Il y a, dans une lettre de Cicéron à sa femme, un passage curieux où il lui rappelle la répartition qu'ils avaient établie entre eux dans leur ménage, des devoirs politiques et des devoirs religieux. Il se chargeait des premiers, elle remplissait les autres. « Comment a-t-il pu se faire, ajoute-t-il, que nous ayons été si cruellement frappés? Nos précautions pourtant étaient prises envers les dieux et envers les hommes? » Voilà une image exacte du XVII^e^ siècle; on s'arrange avec le monde, et on *prend ses précautions* avec Dieu. Lisez les moralistes et les sermonnaires, La Bruyère, Bourdaloue, Fénelon; lisez surtout le tableau qu'ont tracé de leur temps un célèbre jésuite, le P. Rapin, dans un petit traité intitulé la *Foi des derniers siècles*, et Arnauld dans sa *Fréquente communion*. Bayle les a cités. « Qui peut ignorer, dit Arnauld, que toutes les véritables marques du christianisme sont aujourd'hui presque éteintes dans les mœurs des chrétiens? » Il entre ensuite dans le détail, et il montre l'impureté dans les mariages, la corruption dans les familles, les débordements dans la jeunesse, l'ambition parmi les riches, le luxe parmi toute sorte de personnes. Il dit que l'adultère passe pour une bonne fortune, la qualité d'honnête femme pour une qualité diffé-

rente de celle de femme de bien, etc. Il passe sous silence les *crimes abominables* ignorés de nos pères, et aujourd'hui étrangement débordés.

On croira peut-être que cet habile docteur se propose de déplorer l'incrédulité des hommes et de dire qu'ils sont tombés dans l'athéisme. Mais ce n'est nullement sa pensée, puisqu'il reconnaît de bonne foi qu'on n'a jamais vu plus de confessions et de communions, qu'on se presse autour des confessionnaux, que les autels sont environnés de communiants, et que les paroisses, et principalement les monastères, en sont pleins. Il paraît, par toute la suite de son discours, que les mêmes personnes qui sont coupables des désordres qu'il a décrits, sont celles qui se confessent et qui communient très-souvent, et il n'est pas le seul qui reconnaisse cette vérité[1]. En effet, le P. Rapin dénonce les mêmes fautes; et les mêmes plaintes, plus vives et plus éloquentes, se retrouvent sous la plume de La Bruyère et de Fénelon.

Voilà donc au XVII^e^ siècle, à cette époque qui nous paraît si majestueuse de loin, par cet accord prétendu entre la foi et les actions, le plus étonnant scandale de contradiction dénoncé de toutes parts; les témoignages sont décisifs; on peut contester, si l'on veut, l'autorité des Mémoires, mais non pas celle de la chaire chrétienne. On croit, et l'on agit comme si l'on ne croyait pas; de même qu'à la Renaissance on est chrétien, et on parle, on écrit comme si l'on sacrifiait aux dieux immortels invoqués par Bembo. Maintenant, comment expliquer ces contradictions ? Bayle en donne la clef avec beaucoup de finesse et de profondeur :

« Il y a, dit-il, une très-grande différence entre n'avoir

1. Bayle, *Pensées diverses*, t. III, p. 96, édit. in-folio; 1737. — Voir *la fréquente communion* d'Arnauld (4316). — Voir aussi Fénelon (*Sermon pour l'Épiphanie*). — Voir La Bruyère (*Sur la dévotion du temps*, chap. *de la Mode*).

pas la véritable foi, et être incrédule : car on peut manquer de la foi véritable, c'est-à-dire de cette disposition du cœur qui nous porte à renoncer à tout ce que nous connaissons de contraire à la volonté de Dieu, et croire néanmoins que la doctrine de l'Évangile est véritable. Ainsi, l'on se joue de l'ambiguïté des mots, si l'on dit que les désordres de ce siècle procèdent de l'affaiblissement de la foi. Si l'on entend qu'ils procèdent de l'affaiblissement de cette vertu chrétienne qui fait qu'on sacrifie à la volonté de Dieu toutes ses mauvaises inclinations, on a raison; mais si l'on entend qu'ils procèdent d'un défaut de persuasion, c'est-à-dire que nous vivons mal parce que nous regardons les dogmes de la morale chrétienne comme des propositions problématiques, on a tort. Car, à la réserve de quelques personnes de qualité et de quelques faux savants, tout le monde croit parmi nous le mystère de l'incarnation, la mort et la passion de Jésus-Christ, son ascension au ciel, sa présence sur les autels, le dernier jugement, la résurrection des corps, l'enfer et le paradis, et ceux qui doutent de la divinité de la religion chrétienne et qui traitent de fable ce qu'on dit de l'autre vie, sont en très-petit nombre[1]. »

Voilà la distinction entre la foi et la conduite bien établie. L'esprit croit, e les passions agissent à l'inverse de la foi. Dans un autre chapitre, intitulé : *Pourquoi il y a tant de différence entre ce qu'on croit et ce qu'on fait*, Bayle pénètre à une plus grande profondeur :

« L'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose lorsqu'il est sur le point d'agir. Or, ce jugement général peut bien être conforme aux

1. *Pensées diverses*, t. III, p. 96.

idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire ; mais le plus souvent il ne l'est pas. Il s'accommode presque toujours à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées, et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets. Le poëte qui a fait dire à Médée : « Je vois et j'approuve le bien, et « je fais le mal, » a parfaitement bien représenté la différence qui se rencontre entre les lumières particulières de la conscience et le jugement particulier qui nous fait agir. La conscience connaît en général la beauté de la vertu, et nous force de tomber d'accord qu'il n'y a rien de plus louable que les bonnes mœurs. Mais quand le cœur est une fois possédé d'un amour illégitime, quand on voit qu'en satisfaisant cet amour on goûtera un plaisir, il n'y a lumière de conscience qui tienne ; on ne consulte plus que la passion, et l'on juge qu'il faut agir *hic et nunc* contre l'idée générale qu'on a de son devoir[1]. »

Sans doute, Bayle pousse sa pensée à l'excès. L'homme se détermine souvent, quand il a le cœur honnête et le caractère ferme, par les *connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire*, et non *par son jugement particulier sur chaque chose*. Si l'on prenait cette opinion dans toute sa rigueur, on nierait l'influence de la religion, on égalerait complétement l'homme religieux et l'incrédule, ce qui serait absurde et impie. Mais, en gardant toute réserve, on peut reconnaître, comme Bayle, que l'esprit tient moins de place qu'on ne croit dans la conduite des hommes, que les idées sont des mobiles moins actifs et moins puissants que nos passions, notre tempérament, nos goûts, et la *sensibilité que l'on a pour certains objets;* enfin, on peut conclure avec lui « qu'il n'y a rien de plus sujet à l'illusion que de juger les mœurs d'un homme par les opinions générales

1. *Pensées diverses*, t. III, p. 87 et 88.

dont il est imbu, et ses actions par ses livres et son langage, » en un mot, qu'il n'est pas plus conforme à la connaissance philosophique de l'homme qu'à la vérité de l'histoire, de prendre pour des païens des chrétiens qui parlaient le langage de l'antiquité, et d'appeler la Renaissance la résurrection du paganisme. Aussi persisterons-nous à croire au christianisme de la Renaissance, tant que *l'Univers* ne nous aura pas démontré clairement que la foi religieuse fait plus encore que de donner à l'homme une règle, un modèle idéal de sainteté, et de développer en lui des habitudes salutaires qui améliorent les incrédules eux-mêmes, mais qu'elle parvient, dans toutes les âmes, à renverser ce mur intérieur qui sépare les actions des idées, et à faire de l'homme une personne unique, conséquente avec elle-même, parce qu'elle a tout soumis à sa croyance, ses intérêts, ses goûts, ses penchants, ses passions.

Mais *l'Univers* ne démontrera rien. Oserons-nous dire toute notre pensée? Nous regrettons presque d'avoir tant insisté sur le paganisme prétendu de la Renaissance; nous semblons être la dupe de *l'Univers* et de ses amis. Les adversaires de la Renaissance savent parfaitement qu'elle n'est pas le paganisme. La preuve en est dans la vivacité même de leurs attaques. On ne tue pas les morts avec tant d'acharnement : or, le paganisme est bien mort; il n'y a plus personne en ce monde qui offre des victimes à Jupiter; mais il y a des hommes qui se croient libres d'examiner les opinions qu'on leur propose, libres de les juger, libres, en un mot, de croire ce qu'ils trouvent raisonnable et vrai. Il y a des libres penseurs, comme les appelle avec amertume *l'Univers*. La Renaissance a pu contribuer à la réforme, nous ne le nierons pas plus que ne l'ont nié *les Débats*, quoique en vérité les grands schismes d'Occident, les doctrines hardies du concile de Constance et du concile de Bâle, le mécontentement général contre les impôts

levés par la cour de Rome sous mille noms divers, les fautes de la papauté, et bien d'autres causes encore, aient été d'une efficacité plus directe, et que probablement elles auraient suffi pour produire Luther. Mais ce que *l'Univers* peut imputer en toute certitude à la Renaissance, c'est le libre examen, c'est la liberté de conscience, deux choses bien funestes, sans doute, au monde moderne, mais dont le monde moderne ne semble pas désabusé. C'est la liberté d'examen, c'est la liberté de conscience que *l'Univers* attaque si ardemment au sein de la Renaissance, et sous le pseudonyme de paganisme; sous le paganisme qui est bien mort, il veut atteindre la liberté qui respire toujours. Montluc raconte, dans ses Mémoires, qu'un jour, après un combat, il vit un soldat occupé à percer des cadavres à coups d'épée. « Pourquoi, lui dit-il, t'avises-tu de tuer les morts? — Vous voyez bien, dit le soldat, que sous les morts il y a encore un vivant. » *L'Univers* est ce soldat; mais il peut continuer à frapper ce qui est mort; il ne tuera pas ce qui ne saurait mourir.

(*Revue de l'Instruction publique*, 25 mars, 15 avril, 13 et 27 mai 1852.)

CLASSIQUES CHRÉTIENS,

publiés par M. l'abbé Gaume.

Selectæ Sanctorum vitæ. — Biblia parvula.

C'est un beau livre que la *Vie des Saints;* ce sont des légendes admirables que celles qui enchantaient la jeunesse de Racine, et d'où Corneille tirait l'un des chefs-d'œuvre de la tragédie chrétienne, *Polyeucte*. Toutes les âmes tendres et pieuses, tous les esprits poétiques se plaisent à ces sou-

venirs de la primitive Église, où se déploient sans cesse et les miracles de l'héroïsme humain et ceux de la puissance divine. Partout s'offre un double spectacle, celui de la grandeur des saints dans leurs luttes avec la tentation, et celui de leur humilité devant Dieu. A toutes les pages de leur vie, éclate cette alliance plus belle, plus édifiante encore que l'antithèse perpétuelle de Pascal et de Bossuet entre la petitesse de l'homme du côté de la terre et sa grandeur du côté du ciel.

On comprend sans peine que, frappée d'admiration pour de pareilles vertus, l'imagination des premiers âges du christianisme ait mêlé à des récits authentiques certaines merveilles moins attestées, qui ont transformé peu à peu en légende l'histoire de ces saintes vies. L'enthousiasme est crédule ; et comme, dans les prodiges de la vertu humaine, il est légitime d'apercevoir toujours la main de Dieu, on arrive bientôt à exprimer l'action divine par des récits de miracles où se peint la naïveté de la foi, mais où l'Église elle-même nous permet de ne pas tout admettre.

La vie des saints et des solitaires, c'est le poëme des temps héroïques du christianisme : le fond des traditions est vrai ; l'imagination des légendaires y a mêlé une sorte de mythologie gracieuse qui donne aux récits austères de la sainteté chrétienne l'attrait des chants épiques de la Grèce ou des contes de l'Orient. Quelquefois aussi, ce besoin d'étonner, commun à tous les hagiographes, leur suggère des inventions puériles qui défient, dans le lecteur, les dispositions les plus conciliantes à la crédulité, et qui, à force de braver la raison, finissent par refroidir le cœur. Dans le nombre considérable des récits que l'Église a conservés, il était facile de former pour les enfants un recueil qui les eût intéressés et touchés, sans effaroucher leur réflexion naissante. On présentait ainsi, dans un certain nombre de biographies choisies, l'idéal de la vie chrétienne ; et, puis-

qu'on veut absolument humilier les païens, on ne les humiliait du moins que devant la supériorité des vertus évangéliques; on n'insultait ni Épictète ni Marc-Aurèle; on ne les appelait pas *animaux de gloire*; on opposait seulement à leurs vertus purement humaines des vertus qui viennent du ciel. C'était là une idée élevée. M. l'abbé Gaume n'a pas vu comment ce parallèle de l'idéal chrétien avec l'idéal païen pouvait être édifiant sans cesser d'être juste. Il semble n'avoir eu qu'une pensée : prouver aux enfants que la vie des saints est plus amusante que la mythologie. « Devant ce grand spectacle, dit-il, pâlissent et l'expédition fabuleuse des Argonautes, et le poétique siége de Troie, et tous les faits d'armes de l'antiquité païenne. » Pour faire pâlir la fable, M. Gaume recherche soigneusement dans les légendes celles où le merveilleux a la plus grande part; il oppose prodige à prodige; il ne veut pas que les enfants croient que le seul Hercule ait dompté des bêtes féroces. Nous aussi, chrétiens, nous avons des histoires de lions vaincus par les saints du désert; nous avons des serpents qui *font pâlir* l'hydre de Lerne, et des corbeaux plus dociles que les colombes messagères de Vénus. Le recueil de M. Gaume, c'est la mythologie des légendes. Les enfants le liront avec plaisir peut-être; mais avec profit, nous en doutons. Quand ils expliquent le *Selectæ e profanis*, cet excellent livre, si mal jugé par M. l'abbé Gaume, ils rencontrent à chaque page des leçons pratiques, utiles pour la conduite de la vie. Le *Selectæ*, c'est la morale en action des païens. Ce sont des récits variés où les hommes les plus illustres de l'antiquité personnifient chacun quelque vertu. Les vertus de famille, celles du citoyen, la piété même, enfin toutes ces nobles habitudes des grandes âmes, honorées par les sociétés antiques, revivent dans des anecdotes simplement racontées, comme il convient pour l'enfance. Il n'y a rien là de merveilleux; on peut croire, et, ce qui est plus précieux encore, on peut appren-

dre à pratiquer ce qu'on lit. Le *Selectæ sanctorum vitæ*, qui dans le programme de M. l'abbé Gaume remplace le *Selectæ e profanis*, a-t-il ce double mérite? satisfait-il la raison des enfants? en peuvent-ils tirer des leçons utiles, des idées de morale pratique qui profitent à leur conduite de chaque jour? Car enfin c'est apparemment pour la vie active et non pour la vie contemplative qu'on doit former les hommes de notre temps. On ne peut pas faire de l'éducation publique une préparation au cloître, parce que le monde n'est pas encore un couvent. Ce qui importe, ce n'est pas d'étonner l'imagination, d'exciter la rêverie, de prêcher l'extase : c'est d'élever et de fortifier l'âme, et d'y semer le germe des vertus sociales, non des vertus mystiques. Voilà le seul but légitime d'un livre destiné à des enfants qui n'habitent pas la Thébaïde. Examinons le *Selectæ* de M. Gaume.

Son moindre défaut, c'est d'être souvent puéril, et de compromettre la gravité des préceptes par l'enfantillage des exemples. Quand le *Selectæ e profanis* veut recommander aux enfants d'être justes, il choisit quelque beau trait de l'histoire où la grandeur des personnages et l'importance des événements ennoblissent encore à leurs yeux cette noble idée de la justice. Le *Selectæ sanctorum* se passe volontiers des grands événements : le plus mince lui suffit pour en tirer sa petite morale. A quoi bon Aristide ou Socrate? Il y avait dans un couvent un frère cuisinier qui préparait le repas des moines. Un jour que le frère gardien, chargé des fonctions d'inspecteur, faisait sa ronde, il aperçut à terre trois grains de lentilles; c'était le frère cuisinier qui, en lavant des lentilles, avant de les faire cuire, les avait laissés tomber. Le père gardien envoie son rapport à l'abbé, et le frère cuisinier est immédiatement condamné comme prévaricateur et dilapidateur du trésor sacré, *interversor et neglector sacri peculii*. On le prive du droit d'oraison, et il n'obtient sa grâce qu'après une pénitence publique. Voilà pourtant

où peuvent conduire trois grains de lentilles (p. 131). Certes, la simplicité est une belle chose, et l'on n'accusera pas cette histoire d'en manquer. Mais, malgré tout (est-ce préjugé d'éducation classique, est-ce routine du paganisme ?), nous préférons involontairement Aristide et Socrate au frère cuisinier. Nous craignons que les enfants, avec leur bon sens et leur malice, ne trouvent pas dans l'arrêt de cet abbé l'équité des jugements de Salomon. Or, ne l'oublions pas, l'abbé est tenu envers eux à plus d'obligation qu'Aristide. Aristide peut répondre, si l'on trouve quelque imperfection dans sa conduite : « Moi, je n'ai que les vertus humaines, comme dit M. l'abbé Gaume, je ne suis qu'un païen; » mais l'abbé les doit avoir toutes, puisqu'il est saint. Voilà pourquoi les héros du *Selectæ sanctorum* sont obligés d'être parfaits, ce qui est une grande difficulté et pour eux qui agissent ou qui parlent, et pour M. Gaume, qui raconte leurs paroles et leurs actions, et pour les maîtres qui n'auront pas de bonnes raisons à donner aux élèves, quand ils lui diront : « C'est bien dur d'excommunier un cuisinier pour trois grains de lentilles. »

Mais, nous le répétons, dans ce livre, la puérilité est le moindre défaut. Nous voudrions que toutes les histoires y fussent aussi enfantines que la précédente. Le bon sens naturel des enfants finit par en corriger l'effet. Un plus grand danger, à notre sens, c'est ce merveilleux bizarre qu'on trouve à chaque page; ce sont ces prodiges dont il est permis de parler librement, parce que l'Église n'en fait pas des articles de foi. Les saints les accomplissent avec une facilité qui leur ôte leur prix : au lieu de conserver aux yeux des enfants ce caractère de gravité historique qui forcerait leur respect, ils contractent par là je ne sais quel air de famille avec les *enchanteurs*. Or, l'effet religieux et moral de la Vie des saints est perdu si les légendes chrétiennes deviennent pour les enfants le complément classi-

que des contes de fées. Nous prenons au hasard quelques traits de ce merveilleux dans le répertoire inépuisable du *Selectæ sanctorum*. Saint Hilarion voyageait en Dalmatie; il rencontre des pasteurs au désespoir. Un serpent boa (*draco, quos gentili sermone boas vocant*) dévorait leurs bœufs et leurs moutons; même il lui arrivait quelquefois de manger le berger : *agricolas quoque et pastores absorbebat.* La Fontaine a pris le trait. Saint Hilarion fait élever un bûcher en forme de pyramide et appelle le serpent. Le boa se présente, le saint lui commande de monter sur le bûcher, il y monte; de s'y laisser brûler, il y brûle. Et depuis lors aucun pasteur ne fut mangé, voire même aucun mouton.

La toute-puissance des saints sur les bêtes féroces, dans le *Selectæ* de M. Gaume, est vraiment merveilleuse. Il y a là toute une ménagerie d'animaux apprivoisés, vaincus, ou guéris, auprès de laquelle la fameuse lionne de Florence et le lion classique d'Androclès ne sont que des lions païens, du naturalisme le plus misérable. Il y a une louve qui vit en communauté avec un ermite, et qui assiste régulièrement à tous ses repas (p. 117). Un jour que l'ermite n'était pas rentré à l'heure ordinaire du dîner, la louve, qui avait bon appétit, et qui voyait cinq beaux pains suspendus au mur, en prend un et le mange. Mais un remords la saisit de n'avoir pas attendu son commensal! Elle s'accuse intérieurement de vol (*audacis facti conscia*); elle va cacher pendant sept jours ses remords dans la solitude; le huitième, rappelée par une prière de l'ermite, elle revient, mais couverte de confusion, comme l'enfant prodigue, la tête basse, les yeux fixés à terre, et se couche aux pieds de l'ermite. L'ermite pardonne à tant de repentir.

Qu'on m'aille soutenir, après un tel récit,
Que les bêtes n'ont point d'esprit!

Nous serions injuste de ne pas mentionner dans cette

galerie zoologique trois autres lions également remarquables. Le premier (p. 119) aperçoit de loin trois anachorètes dans le désert ; il va droit à celui qui jouissait de la plus grande réputation de sainteté (*bestia, licet tribus repertis, non incerta quem peteret*) ; il se jette à ses genoux, se relève, et marche devant lui : de temps en temps, il se retourne pour voir si on le suit ; il arrive devant une caverne, y entre et revient déposer successivement cinq petits lionceaux devant l'anachorète, en lui indiquant avec beaucoup d'intelligence qu'ils étaient aveugles et qu'il serait bien bon de les guérir. L'anachorète passe la main sur les paupières des cinq petits lions, et les voilà qui subitement ouvrent les yeux à la clarté du ciel ! Nous laissons à penser la reconnaissance du lion et des lionceaux. Quant aux deux témoins du miracle, ils allèrent de ce pas l'annoncer aux frères du couvent voisin, qui durent être moins reconnaissants que les cinq aveugles. Ce qui prouve bien, comme l'a remarqué maintes fois M. Gaume dans ses préfaces, qu'il y a une grande différence entre la charité et la philanthropie. Mais revenons à nos moutons, car ce sont de vrais moutons que ces lions-là. Les deux autres se promenaient dans le désert, quand ils aperçurent saint Antoine qui pleurait la mort de saint Paul, premier ermite, et regrettait de n'avoir pas de bêche pour lui creuser une fosse. Les deux lions s'approchèrent du saint, qui n'avait pas plus peur que s'ils eussent été des colombes (*quasi columbas*), et qui avait bien raison, car ils allèrent se coucher auprès du cadavre de saint Paul, et, après avoir longtemps gémi, ils creusèrent de leurs ongles un trou assez grand pour contenir le corps ; après quoi ils s'agenouillèrent aux pieds d'Antoine, lui léchèrent les mains, et lui demandèrent sa bénédiction (*ille animadvertit benedictionem eos a se precari*). Saint Antoine les bénit, et ils disparurent. Il y a bien encore à la page 53 un chameau épileptique qui mériterait

une notice à part ; mais ce chameau est une incarnation du démon, et nous en parlerons tout à l'heure. Les démons jouent un grand rôle dans ce livre. Comme dit M. Gaume, « c'est au désert que les Pacôme, les Paphnuce, etc., livrent de gigantesques combats à Lucifer. » (P. 14.) Cependant, le plus souvent, ces batailles n'ont rien de si terrible : car telle est la vertu supérieure des saints, que les démons se sauvent avant d'avoir combattu ; comme dit saint Martin, ils ressemblent aux plongeons qui saisissent les poissons dans l'eau quand ils ne s'y attendent pas, *forma hæc dæmonum est; insidiantur incautis.* Ils sont plus rusés que hardis ; un mot suffit pour les mettre en déroute. Ainsi, ce chameau épileptique, qui était le démon en personne, n'a pas plus tôt entendu saint Hilarion lui dire : « A genoux ! » qu'il s'agenouille devant le saint, à la grande admiration de l'assistance. Nous ne voulons pas oublier quelques autres rencontres de saint Antoine dans le désert ; celles-là relèvent moins de l'histoire naturelle que de la mythologie. Saint Antoine avait quatre-vingt-dix ans. Il part pour aller visiter saint Paul, qui en avait cent treize, et prend le chemin du désert. Il rencontre d'abord un hippocentaure, à qui il demande l'adresse de saint Paul (*quanam in parte servus Dei habitat*). L'hippocentaure murmure quelques mots mal articulés, étend la main dans la direction qu'il faut suivre, et disparaît. Saint Jérôme se demande si l'hippocentaure était le démon ou bien un des produits naturels du désert : *Utrum diabolus an, ut solet, eremus monstruosorum animalium ferax istam quoque gignat bestiam.* Il nous semble que c'est plutôt un produit du désert dont l'espèce est aujourd'hui perdue ; le diable n'est pas si obligeant.

Plus loin, dans une vallée au milieu des rochers, se présente un satyre : nez recourbé, pieds de bouc, cornes sur le front, rien ne lui manque. On voit que saint Jérôme, qui le

décrit, a lu ses classiques. Saint Antoine, ne sachant à son tour si le satyre est un produit du désert ou un démon, saisit le bouclier de la foi et la cuirasse de l'espérance, *scutum fidei et loricam spei*. Le satyre, sans s'offenser de cette défiance, lui offre des fruits de palmier en signe de paix; l'entretien s'engage. Le satyre raconte au saint qu'il habite le désert avec sa tribu, et que le paganisme les a tous calomniés en les appelant *faunes*, *satyres*, *sylvains*, etc., et surtout en leur prêtant les mœurs aventureuses décrites par les écrivains d'églogues. Lui et les siens sont chrétiens, prient Dieu matin et soir, et vivent en famille comme d'honnêtes gens. (Nous traduisons textuellement.) Le saint remercie le ciel d'avoir répandu la lumière de vérité jusque sur le désert, et maudit Alexandrie, cette prostituée, *civitas meretrix*. (Comment M. Gaume traduira-t-il ce mot aux petits enfants ?) Les satyres ne sont donc pas des rêves de la mythologie païenne ? Ce n'est donc pas une hérésie que d'affirmer leur existence dans un monde et dans un temps qui ne sont plus? M. Gaume sent bien qu'il y a là une difficulté, et il la résout dans cette note : « L'existence des faunes, des satyres, etc., est soutenue non-seulement par saint Jérôme, par saint Augustin, par Tertullien, par saint Justin, par saint Cyprien, etc., mais encore par les auteurs païens les plus célèbres, tels qu'Héraclite, Plutarque. Étaient-ce des monstres humains? Étaient-ce des anges déchus, condamnés à errer ainsi dans les déserts ? Cette dernière opinion est la plus suivie. On voit que la tradition populaire sur la forme hideuse des démons a une origine fort ancienne. » Nous ne savons pas par qui cette dernière opinion est suivie ; ce n'est pas par saint Jérôme, qui se demandait tout à l'heure si l'hippocentaure n'était pas un produit du désert. Mais si l'on veut absolument voir dans les satyres des anges déchus, il faut avouer du moins qu'il leur reste quelques vertus, malgré leur déchéance, car on ne peut être plus complai-

sant pour les voyageurs. De plus, il est douloureux de penser que, comme l'affirme M. Gaume, pour se faire un type, pour se créer une image populaire du démon, avec ses cornes, ses griffes et sa queue, on a été choisir pour modèle ces honnêtes gens qui prient le bon Dieu matin et soir, et qui offrent des fruits de palmier aux anachorètes perdus en chemin. Enfin saint Antoine arrive chez saint Paul, et le supplie de se montrer à lui; il mourra sur le seuil plutôt que de partir sans le voir, et saint Jérôme ajoute:

> Talia perstabat memorans, fixusque manebat;
> Ad quem responsum paucis ita reddidit heros.
> (VIRGILE, *Énéide*, liv. III.)

Où sommes-nous, grand Dieu! Saint Jérôme cite Virgile! Il appelle saint Paul un héros! Un souvenir païen au seuil d'une cellule d'ermite! Et M. Gaume imprime ces vers, lui qui rougissait autrefois d'entendre Fénelon demander des nouvelles d'un ami avec un demi-vers d'Horace:

> Ut valet, ut meminit nostri?

Saint Paul paraît; il veut faire à son hôte les honneurs de la solitude. Un corbeau descend d'un arbre voisin, tenant en son bec un pain tout entier, qu'il dépose aux pieds de saint Paul. Depuis soixante ans, dit celui-ci à saint Antoine, ce fidèle messager m'apporte chaque jour la moitié d'un pain; mais à votre arrivée, *militibus suis Christus duplicavit annonam*. Ici du moins la légende ne manque pas de grâce; l'expression est ingénieuse et délicate. Mais pourquoi ce débat qui s'élève entre les deux saints? Saint Paul veut qu'Antoine se serve le premier, parce qu'il est son hôte. Saint Antoine refuse, parce qu'il est le plus jeune. Ce combat de politesse dans le désert dure toute la journée; enfin, sur le soir, saint Antoine et saint Paul conviennent de tirer chacun

le pain de leur côté, et le pain se partage également, sans que l'un des deux se soit servi le premier. L'idée est bonne, et les deux saints, surtout l'aîné, auraient dû s'en aviser plus tôt.

Sincèrement, nous ne voyons pas bien ce qui, dans ces histoires, peut fortifier le bon sens ou la foi d'un enfant. En revanche, dans quelques autres, nous remarquerons sans peine ce qui peut éveiller sa curiosité, troubler son imagination, et inquiéter son innocence. C'est, par exemple, un spectacle très-édifiant de voir saint Épictète convertir le jeune Astion, en lui disant, dans un langage plus allégorique que de raison : « L'Église a la voix d'une tourterelle, ses lèvres distillent des parfums, qui sont la doctrine des apôtres ; elle a dix doigts, qui figurent les commandements du décalogue, et deux mamelles, qui représentent l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans son sein et ses entrailles (nous traduisons avec plus de convenance que d'exactitude), sont cachées les sources du baptême. » (P. 78.) Il est beau, sans doute, de voir, à ces mots, le jeune Astion abandonner son père et sa mère, excellents parents, mais païens, pour se faire chrétien. Sa conversion est d'autant plus méritoire qu'il ne se dissimule pas que, s'il se fait chrétien, son père se jettera vraisemblablement dans la mer, *præ desperatione, in profundum maris.* Mais comment les enfants, après avoir admiré le courageux sacrifice qu'Astion fait de la vie paternelle, s'expliqueront-ils sa réponse devant le tribunal ? Le juge l'interroge : « Qui êtes-vous ? Qui sont vos parents ? » Et le jeune homme de répondre : « Nous sommes chrétiens, nés de parents chrétiens. » C'est un pur mensonge. Si ses parents étaient chrétiens, pourquoi se seraient-ils jetés dans la mer ? S'ils sont païens, pourquoi dire qu'ils sont chrétiens ? Il y a là un mystère que les enfants ne s'expliqueront pas ; la seule chose qui sera claire pour eux, c'est qu'il est honteux de mentir, *turpe est mentiri*, et le jeune Astion ne devrait

pas se faire donner par des enfants de cinquième une leçon de véracité.

Il n'est pas, non plus, très-prudent de livrer aux commentaires des écoliers dont on veut respecter l'innocence, des apologues comme ceux-ci : Des bœufs paissaient au bout d'un pré; des porcs fouillaient la terre à l'autre bout; au milieu, la prairie demeurait intacte et couverte de fleurs. La partie du pré qne paissent les bœufs, dit saint Martin à la page 187, c'est l'image du mariage; il reste encore de l'herbe, mais pas de fleurs. Celle que fouillent les porcs est l'image de la débauche; celle qui demeure intacte, l'image de la virginité; rien n'y manque, ni l'herbe, ni les fleurs.... Saint Martin ajoute : Ni même les fruits, *fructus exuberant;* ce qui accroît singulièrement l'intérêt de l'allégorie, en la complétant par une énigme. Nous ne voudrions pas nous charger d'expliquer aux enfants ni l'énigme, ni l'allégorie.

De même, lorsqu'il est tenté dans le désert, saint Hilarion pouvait entendre, sans inconvénient pour la jeunesse, le rugissement du lion et le bêlement des agneaux. Mais pourquoi dire qu'il écoute pendant la nuit *gemitum mulierculorum?* (P. 43.) Ici M. Gaume mérite un reproche sérieux : il avait parfaitement compris qu'il faut expurger saint Jérôme lui-même; il avait eu soin de ne pas transcrire cette phrase de la vie de saint Paul, où le pieux écrivain représente un saint tenté par une courtisane et ose écrire la phrase que voici : *Meretrix speciosa cœpit delicatis stringere colla complexibus et, quod dictu quoque scelus est* (pourquoi le dites-vous?), *manibus attrectare virilia.* Les païens, comme on voit, ne sont pas les plus hardis. Pourquoi M. Gaume n'a-t-il pas continué l'expurgation? Pourquoi ne pas avoir supprimé cette vision de femmes pendant la nuit? Pourquoi, bien plus, au lieu de *mulierum*, que porte le texte original, avoir mis dans l'édition à l'usage

des classes, le diminutif plus voluptueux et plus tendre : *mulierculorum?* Ces jeunes femmes qui viennent tenter le saint à de pareilles heures n'ont rien d'édifiant pour les enfants, surtout quand ils lisent plus haut cette ligne expressive : *Titillabat sensus ejus, et voluptatum incendia suggerebat.*

M. Gaume estime que les mots *uxor, conjux, nubere,* dans les auteurs païens, sont des mots impurs : il l'a écrit à Mgr d'Orléans, qui ne l'a pas cru. Ces mots éveillent, dit-il, de mauvaises pensées. Si l'esprit des enfants était si vulnérable, il faudrait, en vérité, commencer par expurger les commandements de Dieu. Que dira donc M. Gaume de ces *mulierculæ* et des incendies voluptueux de saint Hilarion ? M. l'abbé Gaume rougit en lisant dans un livre païen : *Sacerdotes nudi per urbem discurrentes;* et dans sa *Biblia parvula,* à l'usage des classes, il laisse intacte cette ligne : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebat;* et il ajoute cette note charmante de naïveté : « Ils avaient l'innocence des petits enfants charmants, qui vont nus sans le remarquer. » M. l'abbé Landriot a signalé cette inconséquence, et il a eu raison. M. Gaume se garde bien de supprimer l'histoire de Mme Putiphar ; les expressions difficiles à expliquer ont été conservées avec un rare scrupule : *Injecit domina sua oculos suos in eum, qui nequaquam acquiescens operi nefario,* etc. Que signifie, diront les enfants, *opus nefarium?* Il faudra les renvoyer aux commandements de Dieu. Pourquoi leur montre-t-on aussi la fille de Jephté pleurant sa virginité sur les montagnes? Nous pourrions multiplier les questions indiscrètes. Cette Bible, destinée aux petits enfants, est moins expurgée que beaucoup de bibles pour l'usage commun des fidèles. Si donc M. Gaume a foi dans son œuvre, s'il prévoit une édition nouvelle de ses petits livres dans un prochain avenir, qu'il retranche tous les mots malsonnants qu'il blâme si

fort chez les païens, *nubere, conjugium, amare, creare;* qu'il efface quelques traits de la Bible et de la Vie des saints qui peuvent éveiller trop tôt les idées de l'enfance; qu'il supprime, parmi les animaux apprivoisés dont nous avons parlé, les moins intéressants, comme les lions fossoyeurs ou le chameau épileptique; et quand les classiques chrétiens auront reçu tous ces perfectionnements de la main infatigable de leur auteur, ils n'en resteront pas moins de pauvres livres d'éducation, parce qu'ils n'ont pas même ce dernier mérite, celui du style. Les textes n'apprendront le latin à personne; à personne les préfaces n'apprendront le français. Le seul éloge qu'on puisse humainement donner à ces volumes regarde la typographie : il n'y a pas de faute d'impression; le texte est pur; les leçons adoptées sont généralement bonnes; ce sont, au point de vue matériel, de bonnes éditions.

Nous avons terminé notre examen. La conclusion peut se résumer en deux mots. Les théories de M. Gaume sont mauvaises, et les livres pires encore. Les évêques et les ordres religieux les ont condamnés; les étrangers ont ri et rient encore; la France continue de lire Homère et Virgile; *l'Univers* boude sous sa tente; la campagne est finie. Elle a été d'une grande importance : l'avenir de l'éducation publique, la gloire littéraire de notre pays et la tradition chrétienne, tout était mis en question. La bonne cause a triomphé : les études classiques, cette forte discipline de nos pères, seront encore l'école de nos enfants. Parmi les défenseurs éloquents qui ont protégé deux grandes littératures contre l'ingratitude et la légèreté de notre temps, il convient de rappeler les noms de Mgr Dupanloup, de Mgr Donnet, de NN. SS. les archevêques de Besançon et de Rouen, de dom Pitra, du P. Daniel, etc. Mais, avant tout, il faut citer M. l'abbé Landriot : les trois ouvrages qu'il a successivement publiés ont été l'arsenal où tous les défen-

seurs de la tradition ecclésiastique ont pris leurs meilleures armes. C'est lui qui a rassemblé avec une érudition infatigable les citations et les arguments qui ont permis de condamner au nom de l'Église une croisade commencée au nom de l'Église. Si l'histoire littéraire s'occupe un jour de ce long débat; si nos descendants veulent apprendre quels dangers ont couru, en 1852, la littérature, l'éducation, le bon sens public, c'est aux ouvrages de M. Landriot qu'ils devront s'adresser; ils y trouveront une exposition lucide et complète, une réfutation décisive. Le nom de M. Landriot résumera l'histoire de la défense, comme celui de M. Gaume celle de l'attaque. Il aura l'honneur d'avoir contribué, plus que personne, à sauver

Edita doctrina sapientum templa serena;

M. Gaume, qui voulait les brûler, aura la gloire d'Érostrate.

(*Revue de l'Instruction publique*, 21 octobre 1852.)

DE L'AFFAIBLISSEMENT DE LA RAISON,

par M. Blanc Saint-Bonnet.

I

Depuis qu'une loi de liberté a semblé désarmer les adversaires de l'enseignement de l'État, en remplaçant le privilége par le droit commun, il est intéressant d'observer l'attitude des deux enseignements rivaux. Chose étrange! celui de l'État, à qui la loi a enlevé sa prérogative, s'acclimate à la liberté, ne se plaint pas, et ne voit dans la con-

currence qu'une obligation de plus de mériter la confiance publique. Ses adversaires, au contraire, pour qui la loi a été faite, se livrent à de perpétuelles récriminations et à d'infatigables élégies; chaque jour voit naître des brochures compactes et plaintives contre l'enseignement de l'État. On attaque ses méthodes, on gémit de ses programmes. Pourquoi ce redoublement de colère et de désespoir? Si l'État enseigne mal, s'il use de mauvaises méthodes et rédige de mauvais programmes, les adversaires de son enseignement devraient battre des mains; ce sont pour eux des chances de succès de plus, et ils sont bien malavisés de s'en plaindre. Qui les empêche d'enseigner comme il leur plaît? Est-ce que d'ailleurs l'enseignement de l'État déclame chaque matin contre les méthodes et les programmes des écoles rivales? L'Université s'inquiète-t-elle de quelle façon on y procède? S'occupe-t-elle de savoir si on cherche à y rétablir les vieilles traditions ou à en fonder de nouvelles? Quand elle apprend qu'on y ressuscite les solennités dramatiques que Rollin a abolies chez elle, qu'on y joue la comédie latine, avec orchestre et en costume, comme du temps du P. Porée, elle ne fait pas de brochure pour féliciter Térence et Plaute d'être admis en si bon lieu, et pour conseiller à ses rivaux, comme une bonne lecture, la réponse de Bossuet au P. Caffaro. On devrait imiter sa réserve et son silence; ce serait prudent. Car que prouvent ces accusations nouvelles lancées contre l'enseignement de l'État, sinon qu'on n'est pas satisfait d'une loi de liberté qui n'accorde que la liberté, et qu'on voudrait encore quelque chose de plus? Mais que voudrait-on, s'il vous plaît, au delà du droit commun? C'est ce que nous apprendra sans détour et avec la plus entière franchise M. Blanc Saint-Bonnet.

M. Saint-Bonnet est un homme de talent, et il ne faut pas lui en vouloir si ses amis le regardent comme l'hé-

ritier direct de M. de Bonald et le placent au-dessus de Montesquieu. Quoique nourri des leçons d'une sage philosophie, il s'est fait le publiciste d'une école théocratique, qui le considère comme l'un de ses penseurs les plus profonds et de ses meilleurs écrivains. Il vient de composer un livre intitulé : *De l'affaiblissement de la raison et de la Décadence en Europe.* C'est à ce livre que nous voulons brièvement répondre, parce que c'est une nouvelle attaque contre l'enseignement de l'État, et qu'elle part d'un homme distingué. M. Saint-Bonnet est convaincu que le bon sens s'affaiblit non-seulement en France, mais en Europe; toutes les têtes lui paraissent tourner; bientôt, si l'on n'y prend garde, il se trouvera le seul homme raisonnable de l'Occident, comme le héros de Swift au milieu des fous de l'île de Laputa. « Sommes-nous donc tous devenus des brutes dénuées de raison? » comme dit Antoine dans le *Jules César* de Shakspeare. M. Saint-Bonnet en a peur. Les symptômes de la folie française et européenne sont manifestes, et si l'on ne guérit pas le mal, il faudra tôt ou tard mettre l'Occident en tutelle, pour le salut du genre humain. Mais le mal, d'où vient-il? Évidemment de l'enseignement public. La France ne se contente pas de travailler elle-même par ses méthodes et ses programmes à sa propre folie : elle fait la propagande de la démence; car, comme le ministre de l'Instruction publique l'indiquait dans un rapport récent à l'Empereur, l'étranger se met à imiter nos institutions scolaires; en d'autres termes, on voit se vérifier le proverbe: « La folie est contagieuse. » Nous avons tous trempé nos lèvres dans la coupe de Circé, et les peuples de l'Europe passent à l'état des compagnons d'Ulysse.

Nous examinerons le rapport de M. Saint-Bonnet sur l'état de la santé publique et l'ordonnance qu'il prescrit pour nous guérir. Mais avant d'étudier ce qu'il appelle la folie, nous voudrions connaître ce qu'il appelle la raison,

et apprendre de lui à distinguer un peuple bien portant d'un peuple malade. M. Saint-Bonnet a composé un livre où il trace l'idéal d'une société raisonnable; ce livre, intitulé *De la Restauration française, Mémoire présenté au clergé et à l'aristocratie*, est quelque peu obscur, déclamatoire, mêlé d'images mystiques, de traits incisifs et de phrases à effet, et divisé en petits chapitres comme *l'Esprit des Lois*. M. Saint-Bonnet essaye d'établir dans la *Restauration française* qu'une société qui se porte bien se compose d'un roi légitime et de droit divin au sommet, d'une aristocratie au centre, et du peuple à la base. Il n'est guère question de la bourgeoisie, « que ses vices, dit l'auteur, ont empêchée de remplacer la noblesse à la tête de la nation, et qu'ils reprécipitent dans la foule. » La santé des États, c'est à peu de chose près, comme on voit, ce qu'on appelait *l'ancien régime*. Dans ces conditions, le tempérament public est excellent, et il n'est jamais sujet, comme chacun sait, à ces maladies éruptives qu'on appelle des révolutions. Voilà donc un État bien constitué. Quel y sera l'enseignement? Ici M. Saint-Bonnet pose un principe général : c'est que l'Europe doit au clergé son existence, ses lumières, ses arts, ses hôpitaux, ses monuments, ses colléges, son agriculture, ses villes, ses routes, ses ports, ses arts et métiers, ses lois civiles et criminelles, ses gouvernements, enfin son pain matériel et son pain spirituel; c'est-à-dire que M. Saint-Bonnet efface d'un trait de plume l'œuvre entière de la société laïque, non-seulement depuis dix-huit siècles, mais avant le christianisme et durant toute l'antiquité, où il n'y avait notoirement ni lumières, ni arts, ni culture, ni grandes routes, ni ateliers dans les villes, ni ponts sur les rivières, ni gouvernement dans les États. De plus, M. Saint-Bonnet démontre que si la foi est éteinte dans les âmes, le clergé a un moyen infaillible de la rallumer, c'est d'apprendre l'économie politique : la France sera convertie le

jour où les jeunes élèves des séminaires réfuteront comme il faut MM. Dunoyer, Faucher et Wolowski, et découvriront la vraie théorie du crédit, dont on ne sait le premier mot ni à l'Institut ni ailleurs. En échange de ces bienfaits passés ou prochains, que faudra-t-il que la société fasse pour le clergé? M. Saint-Bonnet n'est pas exigeant: « Vous devez tout au clergé, dit-il textuellement, voyez ce que vous voulez lui rendre. » Il ne s'agit que d'une restitution à l'amiable. La société laïque rendra ce qu'elle voudra; mais tout ce qu'elle ne rendra pas, qu'elle sache bien que c'est un dépôt frauduleusement gardé.

M. Saint-Bonnet a craint sans doute que la société ne se piquât pas d'honneur et ne rendît que peu de chose, si l'on s'en rapportait uniquement à sa bonne volonté; et après avoir dit, avec un désintéressement si exemplaire: « Qu'elle rende ce qu'elle voudra; » il finit par spécifier avec la plus grande précision les restitutions auxquelles il tient le plus. Cela se résume en un mot qui comprend tout : Article unique : *Liberté illimitée pour le clergé; liberté limitée pour le reste de la société.* Voilà la formule, et rien n'est plus juste : car, comme dit encore M. Saint-Bonnet, l'homme est imparfait, et une liberté illimitée prouverait qu'il est parfait, ce qui est une contradiction; l'Église est parfaite, puisqu'elle est Dieu lui-même, et une liberté limitée prouverait qu'elle est imparfaite, ce qui est une autre contradiction. Le principe général étant posé, il n'est pas difficile d'en tirer une théorie de la liberté de l'enseignement bien entendue, c'est-à-dire comme l'entendent M. Saint-Bonnet et ses adhérents. Si l'État enseigne d'un côté, dit-il, pendant que l'Église enseigne de l'autre, à quoi bon combattre l'anarchie? Donc, article unique : Liberté de l'enseignement laïque nulle, liberté de l'enseignement ecclésiastique illimitée. C'est d'une logique parfaite. Nous savions depuis longtemps que dans la langue de cette école liberté signifie

tout simplement déplacement du privilége, et déplacement à son profit. Mais jamais elle n'avait déduit sa théorie d'une façon si scientifique, ou plutôt jamais elle ne s'était confessée avec une pareille ingénuité.

Maintenant quel usage l'enseignement ecclésiastique fera-t-il de sa liberté illimitée, et comment se distribuera-t-il pour que l'état mental de la société demeure suffisamment prospère? On donnera une forte éducation à l'aristocratie, parce que c'est de l'aristocratie que tout émane, et que, lorsqu'elle est perdue, tout est perdu. La démocratie n'est rien. « Toutes les bontés que Montesquieu a débitées de son style admirable sur la démocratie sont les contes de grand'-mère de la philosophie, » dit M. Saint-Bonnet. Et ailleurs: « Toute aristocratie qui laisse monter vers elle *l'esprit du bas* est troublée par l'alliage. Il ne faut pas qu'elle *prenne du peuple* et se fasse commune, il faut qu'elle donne d'elle et se fasse noble. » L'esprit du bas! on ne peut être plus grand seigneur. Enfin, puisque l'aristocratie est tout, il faut au moins qu'elle fasse ses études. Nous rendons justice à M. Saint-Bonnet; ici il cesse d'être de l'ancien régime, car il ne permet pas aux gentilshommes d'ignorer l'orthographe. Comme l'aristocratie est la tête de la nation, il faut que cette tête pense, et pour bien penser il faut qu'elle étudie. L'aristocratie étudiera aux écoles du clergé. Quant au peuple, qu'apprendra-t-il? S'il faut absolument qu'il apprenne quelque chose, s'il faut que l'enseignement primaire subsiste, du moins que les écoles soient fermées aux instituteurs laïques, et ouvertes « aux pieux élèves des séminaires. » Mais l'enseignement primaire, cette école du peuple, est il indispensable? Le peuple n'a besoin d'apprendre que ce qui doit le moraliser. Qu'importe qu'il n'apprenne pas ce qui doit l'instruire? « Quand, au sortir de l'Éden, Dieu livra l'homme à l'ignorance, aux besoins, au travail et à la mort, pensez-vous qu'il ne sût pas ce

qu'il faisait? Voilà des faits où il faut puiser des leçons! » Ainsi l'ignorance est un décret de la Providence comme le travail et comme la mort! Qu'on y déroge en faveur de l'aristocratie, il le faut bien; mais en faveur du peuple, à quoi bon? Comment faisait l'Église autrefois, quand elle gouvernait ? « Enseignait-elle la physique ? » demande ironiquement M. Saint-Bonnet. Non. « Dieu eût enlevé l'ignorance à l'homme, si cela eût pu lui enlever le péché. L'instruction chez le peuple, c'est la moralisation. » En d'autres termes, et pour parler plus nettement, l'aristocratie doit tout savoir; le peuple, rien, excepté le catéchisme, et le clergé est le seul maître du peuple et de l'aristocratie. Voilà le type du meilleur enseignement dans la meilleure des sociétés.

Il est facile de comprendre qu'aux yeux de M. Saint-Bonnet l'enseignement laïque, tel qu'il existe aujourd'hui, est un obstacle pour atteindre à cet idéal. Il faut donc le détruire, et pour le détruire l'attaquer; c'est ce que M. Saint-Bonnet a fait vaillamment, en essayant de prouver que cet enseignement nous rend fous, dans le second ouvrage dont nous parlions, sur l'*affaiblissement de la raison*.

II

Je ne voudrais pas égayer un si grave sujet. Mais enfin M. Saint-Bonnet procède à la façon des auteurs comiques; il ressemble un peu à certain personnage de Regnard: il persuade à la France qu'elle est très-malade, afin que nous le prenions, lui et son parti, pour notre légataire universel; et plus tard, si la France, étonnée de son choix, se demande comment elle a pu se méprendre à ce point, et conteste la validité du testament, M. Saint-Bonnet sera quitte pour lui répondre : « C'est votre folie, » comme on dit dans Regnard : « C'est votre léthargie. » Enfin ce mode de captation, en usage

au théâtre, est du moins assez piquant, et pour nous, nous aimons mieux qu'on s'y prenne ainsi d'une façon amusante, que de nous entendre dire impérativement, par réminiscence d'une autre comédie :

La maison est à nous, c'est à vous d'en sortir.

Admettons donc que nous ayons l'esprit malade. Mais quelle est notre folie? sur quelles facultés de notre esprit l'enseignement public a-t-il particulièrement exercé son action délétère? Il y a plusieurs manières de perdre le sens commun. On devient fou par excès de sensibilité ou par excès d'imagination. Chez les poëtes, par exemple, il arrive que la corde de l'imagination, trop fortement tendue, se rompt et brise la lyre. Chez les âmes tendres, la passion, le désespoir, emportent quelquefois la raison.

On ne reprochera pas à l'enseignement de l'État, où les sciences ont une si large part, une production exagérée de poëtes ou de sensitives. C'est la raison qu'il mine sourdement, la raison proprement dite, cette faculté qui est le siége des idées universelles, nécessaires, éternelles, absolues; la raison, qui fait, comme dit très-justement M. Saint-Bonnet, que l'homme est supérieur aux autres animaux, et qui lui a valu l'honneur d'être placé par Aristote, l'inventeur de l'histoire naturelle, à la tête de la création. Ici, M. Saint-Bonnet se livre à une étude psychologique de la raison que je passe sous silence, parce qu'elle n'a d'autre résultat que de démontrer que la raison est une faculté du plus grand prix, ce que personne ne conteste, et que si elle venait à s'éclipser en Europe, en vingt-quatre heures, l'Europe ressemblerait à l'Afrique. Aux yeux de M. Saint-Bonnet, l'Afrique est une maison de santé.

Pourquoi donc cette faculté si précieuse paraît-elle s'oblitérer en nous? Par le même motif « qu'une gymnastique qui voûterait la colonne vertébrale pour l'allonger » com-

promettrait gravement la santé de l'individu. Cette gymnastique, c'est l'enseignement, « qui d'abord laisse sommeiller la raison au sein de la fable, et qui, la déviant ensuite de sa direction supérieure en la courbant constamment par les sciences vers la nature et vers le moi, produit sur la race humaine un office de dégradation. » En d'autres termes, l'enseignement est une espèce de machine antiorthopédique à l'usage des esprits : il les fausse, au lieu de les rectifier. Quand on a été pris, pendant des années entières, entre les deux ressorts de la machine, qui sont le paganisme et la science, on ne peut manquer d'en sortir difforme; on a, de plus, une grande chance d'en sortir panthéiste, parce que le paganisme et la science nous concentrent sur la nature et sur le fini, tandis que, « si l'on jetait sérieusement les yeux sur la notion de l'infini, on verrait le panthéisme fondre comme le plomb. » C'est ce qui fait que tout est rapetissé dans le monde; il n'y a plus en Europe que de petits philosophes, de petits poëtes, de petits orateurs, de petits politiques, de petits législateurs et de petits diplomates. Comme dit magnifiquement M. Saint-Bonnet, « le faîte de l'homme a disparu. »

C'est donc une double thèse que soutient notre auteur contre le paganisme dans l'éducation et contre la science. Quant au paganisme, la question est jugée : je ne la discuterai pas. On est maintenant à peu près d'accord que les anciens avaient quelques talents et quelques vertus, que la Renaissance n'a point perverti l'esprit français, que le XVII^e^ siècle, qui a consommé l'alliance de l'inspiration chrétienne avec l'inspiration antique, a produit quelques bons ouvrages, et qu'au XIX^e^, Homère et Virgile, Démosthène et Cicéron, ne sont pas les uniques artisans de nos fautes et de nos malheurs. D'ailleurs, M. Saint-Bonnet n'apporte aucun nouvel argument à l'appui d'une thèse qui avait besoin d'être rajeunie. C'est un écho tardif d'une polémique déjà oubliée;

c'est un coup de fusil tiré en l'air après la bataille, nous pouvons dire après la défaite : il ne faut pas refuser aux vaincus cette innocente satisfaction.

Reste la thèse contre les sciences, c'est-à-dire la partie vraiment originale du livre de M. Saint-Bonnet. Les sciences ne valent pas mieux que le paganisme ; l'astronomie, la chimie, la physique, la minéralogie, sont des divinités qui, pour être moins riantes et plus abstraites que Minerve, Diane et Vénus, ne troublent pas moins les jeunes cœurs. L'Académie des sciences est un Olympe moderne aussi dangereux que l'Olympe des anciens. Si l'on devient idolâtre en lisant Homère, on ne vaut guère mieux quand on a suivi les cours de M. Dumas ou de M. Leverrier et qu'on s'est abonné aux productions du Bureau des longitudes. Que faites-vous ? crie M. Saint-Bonnet aux savants, dans un langage peu scientifique ; « vous animez tout à coup la nature de ses forces chimiques, minéralogiques et physiques, de ses merveilles d'électricité, d'optique et d'affinité, sans répandre sur tant de prestiges cette lueur de théologie qui ranimerait proportionnellement, au sein de notre belle nature, la présence discrète et bénie de son Dieu. » En bon français, M. Saint-Bonnet reproche à M. Dumas et à M. Leverrier de ne pas intercaler pieusement dans leurs cours quelques fragments des *Homélies* de saint Basile sur l'œuvre des six jours : et il est vrai que jusqu'ici les deux illustres professeurs n'y ont pas pensé, ce qui est regrettable, car ils auraient projeté ainsi sur leurs leçons cette *douce lueur de théologie* qui ne laisse pas oublier Dieu. Peut-être, après tout, M. Leverrier pensait-il que le ciel parle assez haut par lui-même, et qu'il raconte assez bien la gloire du Seigneur, sans qu'il soit besoin d'enter le sermon sur l'astronomie : *Cœli enarrant gloriam Domini*, dit l'Écriture. Peut-être M. Dumas a-t-il cru avec Fénelon qu'il suffit d'étudier « les forces de la nature, les propriétés des corps, l'assem-

blage de tant de ressorts si bien concertés et la structure merveilleuse de la machine universelle, » pour avoir une démonstration de la Providence qui le dispense de prêcher sur les affinités chimiques ou sur l'électricité. L'État l'a pensé comme eux; il a omis dans ses programmes cet heureux mélange de la théologie avec les sciences naturelles, qui aurait ranimé au sein de notre belle nature la présence *discrète* de Dieu; et voilà précisément pourquoi l'État pervertit la raison de la jeunesse en détournant les regards du ciel pour les fixer sur la matière, et prépare à la France des générations d'incrédules et d'insensés.

Nous savons tout ce qu'on peut objecter contre les sciences, et M. Saint-Bonnet n'en dira jamais autant de mal qu'en ont dit les savants eux-mêmes. Descartes, qui s'y connaissait, affirme « que l'étude des mathématiques rend impropre à la philosophie. » Pascal s'est moqué des géomètres avec plus d'esprit encore que M. Saint-Bonnet. Leibnitz, dans une lettre à l'évêque d'Avranches, lui fait remarquer que les disciples des grands hommes qui ont tourné l'esprit public vers l'étude des sciences « n'ont rien fait de mémorable. » Enfin, si après de tels noms nous osons citer le nom purement littéraire de Fénelon, nous trouvons dans sa *Correspondance* cette phrase énergique : *Défiez-vous des ensorcellements et des attraits diaboliques de la géométrie.* M. Saint-Bonnet peut donc invoquer d'importantes autorités, et s'il se bornait, comme ces grands hommes, à demander que dans l'éducation publique les sciences n'absorbent pas tout le reste, nous serions tout à fait de son avis. Nous applaudissons aux pages sensées et fortes qu'il a écrites sur le ravage de la science dans les âmes, quand la science est maîtresse absolue; nous proclamons avec lui que « les lettres, en définitive, sont la culture même de l'âme, et les sciences, de l'intelligence seulement; que les unes font l'être moral, les autres le savant, et qu'avant de

faire des savants, il est bon de former des hommes. » Mais quoi! M. Saint-Bonnet ne veut pas seulement assigner à la science sa part légitime, et lui dire: « Tu n'iras pas plus loin! » Au fond, et malgré quelques concessions apparentes, il la considère comme l'ennemie publique, et il ne lui laisse ses frontières que jusqu'au jour où il pourra l'expulser. Pour me servir, en le modifiant, d'un mot célèbre, qui rendra exactement la pensée de M. Saint-Bonnet, la science est seulement campée en Europe; il s'agit d'attendre le jour et l'heure où l'on sera assez fort pour la déloger. C'est là le vrai esprit de l'Église, dit notre auteur; au bon vieux temps, quand l'Église seule enseignait, « l'Église enseignait-elle la physique? » Non pas, et elle avait raison. Elle savait que la science n'est chez l'homme « qu'un prétexte éclatant pour éviter sa conscience et échapper à ses devoirs. » Voyez les savants: « Conversent-ils ordinairement comme les saints? » Pour eux, la société n'est qu'un nombre, et les hommes ne sont que des chiffres. La science a fait pis que le paganisme littéraire. Les lettres « nous avaient comblés d'assemblées parlementaires, » ce qui est déjà bien grave, et créé « une race de sophistes. » La science a créé « une race de musulmans. » Il faut donc le dire hardiment à ces Turcs de France qui nous enivrent de la folie du chiffre: « La science est dangereuse, » et si jusqu'à présent « le clergé l'a reçue avec froideur, c'est qu'il connaît le cœur humain, c'est qu'il sait de quel côté lui viennent les saints, et (ajoute en note l'auteur) où se pourvoit au besoin le *Dictionnaire des athées.* »

A merveille. Mais, se demande-t-on après avoir lu la philippique de M. Saint-Bonnet, que veut-il donc qu'on enseigne à cette aristocratie, la seule partie de la nation dont il daigne sérieusement s'occuper, comme nous le montrions récemment? On éprouve quelque embarras à le deviner; car enfin M. Saint-Bonnet ne veut pas de la science, qui

nous fait Turcs, ni des lettres anciennes qui nous font païens. En dehors des lettres anciennes et des sciences, il n'est pas facile de composer un programme suffisant. On se rappelle involontairement le joli conte de Voltaire. Mme de La Jeannotière délibère avec le gouverneur de son fils sur l'éducation de M. le vicomte. Apprendra-t-il la géographie? Pourquoi? Est-ce que ses postillons ne sauront pas bien le conduire dans ses terres? L'astronomie? à quoi bon? Est-ce que le calendrier ne dit pas exactement l'âge de la lune et celui de toutes les princesses de l'Europe? Après mûr examen, on convient que M. le vicomte apprendra à danser.

M. Saint-Bonnet est plus sérieux que Voltaire, et sa conclusion vaut mieux. M. le vicomte apprendra la théologie. « Si on laisse passer la science, dit-il, qu'elle ne passe du moins qu'avec la théologie pour escorte. » L'image est assez neuve : la philosophie, disait-on autrefois, est la servante, *ancilla*, de la théologie. Le langage de l'école est en progrès : aujourd'hui la science n'est plus la servante, elle est la prisonnière. Mais de qui M. le vicomte apprendra-t-il la théologie, s'il vous plaît? Apparemment des théologiens, c'est-à-dire du clergé. Et voilà comme nous revenons, par une conclusion parfaitement d'accord avec les prémisses, à la suppression non-seulement de l'enseignement primaire, fort inutile, mais de l'enseignement laïque, fort dangereux. Le sens véritable du livre de M. Saint-Bonnet est là; il est dans cette phrase de M. de Maistre qu'il a citée et qu'il aurait dû prendre pour épigraphe de son livre, parce qu'elle a le mérite de la franchise et qu'elle va droit au fait : « *Si l'éducation n'est pas rendue aux prêtres*, et si la science n'est pas mise partout à la seconde place, les maux qui nous attendent sont incalculables. Nous serons abrutis par la science, et c'est le dernier degré de l'abrutissement. »

L'éducation rendue aux prêtres, comme dit M. de

Maistre, liberté illimitée du clergé, comme dit M. Saint-Bonnet, peu importe la formule, voilà le but, et il nous suffit de le signaler. On le voit, les écrivains de cette école ne transigent pas avec les principes; ils ont leur fin bien déterminée, et ils y marchent d'un pas ferme, sans s'arrêter aux considérations vulgaires qui retarderaient les esprits plus timides et moins absolus. C'est la *souveraineté du but*, comme on disait il y a quelques années, en matière de pédagogie. Pas de transaction avec le principe laïque, pas de ces compromis pusillanimes que rêvent les âmes sensibles entre la religion et la philosophie, pas de ces traités d'alliance chimérique entre la raison et la foi, touchantes illusions, romans philosophiques qui amusaient les loisirs de Leibnitz, et qui dernièrement berçaient de leurs douces chimères un public de savants et de chrétiens sous les voûtes de Sainte-Geneviève. A bien prendre, ce ne sont là que des capitulations coupables de l'Église; et, malgré la douleur profonde qu'éprouvent « les bons catholiques » à contrister le cœur de leur pieux archevêque, c'est leur devoir de le dénoncer partout, même à Rome, et par tous les moyens, même par des brochures anonymes. Loin de nous la pensée de supposer M. Saint-Bonnet complice, même de loin, de ces misérables agressions. Nous combattons ses idées, mais nous honorons son caractère et son talent, et si nous parlons dans un même article de son livre et de ce réquisitoire clandestin contre Mgr l'archevêque, parce que nous y voyons une communauté de tendance, ce n'est pas sans distinguer hautement entre une théorie loyalement exposée et que l'on combat avec estime, et un pamphlet anonyme qu'on méprise. Loin de nous également la pensée d'imputer cette triste production à des journalistes qui l'ont désavouée : ils n'avaient pas besoin, du reste, de s'en défendre; car si l'on y retrouve leur doctrine, on n'y retrouve pas leur talent. Ce n'est qu'une grossière invective contre

la *Fête des Écoles*, noble pensée de Mgr l'archevêque ; ce n'est qu'une plate parodie de son panégyrique de saint Augustin et une diatribe contre « l'entourage du prélat, contre lequel Dieu tient en réserve un vengeur qui le fustigera avec une rigueur implacable et méritée. » Voilà comment « ce bon catholique » parle de Mgr l'archevêque, et de ces hommes distingués qu'il a associés à ses travaux. « Un catholique, dit-il, peut déférer au saint-siége les scandales qu'il voit autour de lui. » Et il dénonce en conséquence le scandale de la Fête des Écoles, et le scandale du panégyrique. Nous rougirions d'analyser cette brochure. Mais nous en signalons l'esprit : c'est toujours cette haine aveugle de la raison, que Mgr l'archevêque cherchait à réconcilier avec la foi ; c'est ce fanatisme de la soumission ultramontaine, qui remplace la raison humaine par le pape, et qui, lorsqu'un prélat généreux et sage rend hommage à la philosophie, l'accuse de manquer de respect « à Jésus-Christ et à son Église. » C'est cette hauteur d'insolence bien pensante et de despotisme prétendu orthodoxe, qui ose nommer le premier pontife du diocèse un prêtre vaniteux, et lui prédit qu'il ne sait pas « où le mènera son discours. » Telle est cette œuvre ultramontaine, que l'auteur, qui a de la littérature, a couronnée dignement par la citation heureuse de ces beaux vers :

> Es-tu content, Voltaire, et ton hideux sourire
> Voltige-t-il encor sur tes os décharnés ?

Nous pouvons répondre oui hardiment. Voltaire doit être content et rire à gorge déployée quand il voit « un bon catholique » frapper ainsi sur son évêque.

(*Journal des Débats*, 21 et 31 janvier 1854.)

TRAITÉ D'ÉDUCATION DE SADOLET,

traduit par M. Charpenne.

Il est curieux d'observer les progrès de cette croisade rétrospective à la tête de laquelle marche *l'Univers*, et qui s'est attaquée d'abord au XVIIIe siècle, puis à Descartes, puis, remontant toujours, à la Réforme, et enfin à la Renaissance. La Renaissance est l'étape la plus récente de cette expédition à reculons, poursuivie depuis quelques années contre les grands événements et les grands hommes de l'histoire moderne par les derniers représentants de l'esprit du moyen âge, par quelques *obscuri viri*, faits pour être les contemporains et les victimes d'Ulrich de Hutten, et que le hasard de la naissance a fourvoyés dans le XIXe siècle. La thèse en vogue en ce moment auprès d'un certain public illettré, c'est qu'au lieu d'être la reconnaissance de l'antiquité et du monde moderne, l'embrassement de la mère et du fils, la réunion de la famille humaine dispersée, la Renaissance a été la rupture de la tradition, le grand schisme de l'esprit humain, la reculade honteuse de la chrétienté vers le paganisme. La Renaissance, comme un phare mensonger, a la première égaré le navire, qui, à demi démâté par le grand orage de la Réforme, raffermi un instant par le calme trompeur du XVIIe siècle, et plus que jamais fracassé par les tempêtes du XVIIIe, a besoin de rentrer dans le port du moyen âge pour y réparer ses agrès. *L'Univers* se propose naturellement pour pilote, et revendique l'honneur de ramener le genre humain dans les eaux endormies de cette mer morte, où il faut s'enfermer, si l'on veut éviter les naufrages. Telle est la thèse actuelle sur la Renaissance : c'est le paradoxe le plus fraîchement

éclos d'une école qui professe en toutes choses le contraire de l'opinion reçue, et qui rajeunit l'histoire en la retournant, comme on retourne un habit fatigué. A l'appui de son paradoxe, *l'Univers* étudiait dernièrement un traité d'éducation d'un des écrivains les plus éminents de la Renaissance, d'un cardinal, de Sadolet, évêque de Carpentras, traduit pour la première fois par M. Charpenne, et il prétendit prouver que ce livre d'un prêtre est purement et simplement le livre d'un païen ; puis il concluait que la Renaissance, véritable cause de la Réforme, avait paganisé le XVI^e^ siècle et même le XVII^e^, qui, disait élégamment ce journal, « serait d'une grandeur plus constamment marquée au coin chrétien, sans cette inoculation grecque et latine qui date de la Renaissance. » Voilà le fond des idées de *l'Univers*, « idées qui demandent à être approfondies, » ajoute-t-il avec la même élégance, et qu'il n'eût pas voulu formuler sans un supplément d'instruction. Ce supplément d'instruction qui lui serait si souvent nécessaire, *l'Univers* l'a trouvé dans le livre de M. Charpenne, et c'est après l'avoir lu qu'il a posé bravement la thèse que je résumais plus haut. Nous n'y répondrons pas aujourd'hui ; nous nous réservons de traiter la question générale. En ce moment nous essayons seulement d'enlever à *l'Univers* l'argument particulier qu'il tire du livre de Sadolet, et de le réconcilier avec cet innocent écrivain.

Nous ne sommes pas surpris toutefois que Sadolet n'ait pas les bonnes grâces de *l'Univers* ; c'était un évêque doux et humble de cœur, de mœurs évangéliques, ne se mêlant guère du siècle, n'abusant pas de l'autorité, ne confondant pas la religion avec la politique, et si tolérant pour les protestants de France, que lorsqu'il mourut on répandit le bruit, mensonger d'ailleurs, que les catholiques l'avaient empoisonné pour le punir de sa douceur. En un mot, c'était un devancier de Fénelon plutôt qu'un élève de Gré-

goire VII. Quant à son livre, le *Traité d'Éducation* composé pour son neveu, Paul Sadolet, *l'Univers* lui reproche d'être consacré exclusivement aux sciences humaines et de ne pas enseigner la science de Dieu ; de ne pas parler de la confession, de la communion, de la grâce ; de ne pas employer un seul des mobiles « qui sont comme la respiration du christianisme, » enfin d'être l'ouvrage d'un philosophe plutôt que d'un évêque, d'un païen plutôt que d'un chrétien.

Il y a eu au XVI^e^ siècle beaucoup de chrétiens qui ressemblaient à des païens, et d'évêques qui n'avaient rien d'épiscopal. Mais Sadolet est un bon prêtre, et son livre ne sent nullement l'idolâtrie. C'est un dialogue écrit d'un style aimable et d'un accent honnête et persuasif, comme le *Traité des Études*, quoique d'une élégance plus étudiée. Sadolet divise l'éducation en deux parties, les lettres et les mœurs : l'une doit former l'esprit de l'homme, l'autre doit former son âme. Les préceptes de goût qu'il donne dans la première sont excellents ; les préceptes de morale qui composent la seconde sont irréprochables. « On y marche en plein *De Officiis*, » dit *l'Univers*. C'est un bel éloge qu'il fait là. Mais *l'Univers* ne sent pas qu'il y a déjà bien des idées chrétiennes dans le *De Officiis*, et il croit avoir prouvé le paganisme de Sadolet. Voyons donc les enseignements de ce païen :

« Ce corps que voient nos yeux, cette masse formée d'os et de nerfs, et qu'une peau enveloppe, ce n'est pas l'homme ; ce visage, principale image de l'homme, ce n'est pas l'homme lui-même; l'homme, c'est la raison, c'est la pensée, voilà notre être véritable, voilà ce qui est fait à l'image de Dieu notre créateur. »

Pur paganisme ! dit *l'Univers ;* tous les élèves de Socrate et de Cicéron parlent ainsi. Nous ne disons pas autre chose. Continuons.

« Lorsque l'âge sera venu où l'enfant commence déjà à comprendre les paroles et à écouter plus attentivement la conversation de ceux qui parlent près de lui, le père devra surtout prendre garde que rien d'impie envers Dieu n'arrive aux oreilles de l'enfant.... La mère devra elle-même le conduire et le porter aux églises et aux divines cérémonies. »

Conduire l'enfant à l'église, aux exercices religieux, c'est là, selon *l'Univers*, n'employer aucun des mobiles qui sont « la respiration du christianisme. » Il est vrai qu'il ne s'agit ici que des pratiques, et les pratiques ne supposent pas toujours les sentiments. Sadolet le sait bien, et il ajoute :

« Il n'y a pas de semence plus belle et plus féconde à introduire dans l'âme de l'enfant que le nom et la pensée d'un Dieu tout-puissant, pour qu'il commence à l'aimer et à le vénérer, en entendant dire chaque jour que par lui toutes choses lui arrivent et lui sont données. En voyant ses parents adorer Dieu et le remercier de ses bienfaits, implorer son secours et sa protection avec un visage et une posture de suppliants, il concevra que Dieu est un être beaucoup plus grand par sa puissance et par sa nature que les hommes qu'il connaît. »

Il y a dix passages semblables à celui-ci.

Ce Dieu qu'il faut aimer, prier, adorer, est-ce le dieu des païens ? Si *l'Univers* répond *non*, il tombe dans une contradiction flagrante. S'il répond *oui*, cela peut le conduire bien loin, jusqu'à confesser, par exemple, que le dieu des païens n'est pas si misérable. Mais que *l'Univers* lise quelques lignes encore, il connaîtra le dieu de Sadolet :

« Que l'enfant apprenne à aimer celui qu'il est nécessaire aussi de craindre, non d'une crainte servile : celle-là n'est ni agréable à Dieu, ni profitable à l'innocence et à la véritable vertu ; mais de cette crainte si intimement unie à l'a-

mour qu'on ne puisse l'en séparer, et dont il est si divinement dit dans les saintes Écritures : « La crainte du « Seigneur est le commencement de la sagesse. »

Ce Dieu de l'Écriture, que nous devons aimer d'un amour mêlé de crainte, ce n'est pas Jupiter sans doute, c'est Jésus-Christ; et plus loin, le jeune disciple de Sadolet prononçant les noms d'Apollon et des Muses, le maître lui demande pourquoi il ne parle pas plutôt du Saint-Esprit et de la sainte Trinité. Voilà le langage de cet idolâtre. Mais pour façonner l'enfant à la vertu, Sadolet invoque « l'honneur, la gloire, l'admiration et même le sentiment de la dignité personnelle ; il ne parle ni de la confession, ni de la communion, ni de la grâce! » Sadolet fait un traité d'éducation, il ne fait pas un catéchisme. *L'Univers* a cité à son profit un passage d'une lettre où le cardinal Pol lui reproche de s'être borné à développer les principes de la philosophie, et de n'avoir pas abordé la théologie. Mais *l'Univers* n'a pas cité la réponse de Sadolet qu'il déclare insuffisante. La voici :

« Si des préceptes sont nécessaires à la jeunesse pour suivre la religion, comme ils le sont certainement, ils ont été enseignés dans ce livre, en tant qu'ils concernent l'adolescence. Enfin, comme dans mon *Hortensius* je dois traiter spécialement de la philosophie (elle est appelée ainsi par les hommes les plus savants et les plus saints, par Chrysostome, Basile et les autres), et comme il y sera proprement question de la théologie, je n'ai pas cru qu'il fût convenable d'effleurer dans ce livre ce qui doit orner principalement le dialogue d'Hortensius. »

Ainsi ce que Sadolet entend par philosophie, c'est précisément ce qu'entendent par ce mot les Pères de l'Église : c'est la philosophie chrétienne ; et s'il a laissé de côté dans son livre les matières théologiques, c'est sciemment et volontairement, parce qu'il écrit un traité d'éducation pour

l'adolescence, que l'adolescence n'est pas mûre pour une si grave étude, et qu'il réserve la théologie pour un autre ouvrage, complément du premier, et destiné à un âge plus sérieux. Cette réponse au cardinal Pol n'est pas insuffisante, comme le prétend *l'Univers;* si elle l'était, *l'Univers* l'aurait citée. Il la tait parce qu'elle est bonne.

Nous voilà donc avertis par Sadolet lui-même que son traité d'éducation n'est qu'un livre de littérature et de morale. Toute la question maintenant est de savoir si la littérature qu'il enseigne est la bonne ou la mauvaise, si la morale qu'il prêche est celle des païens ou celle des chrétiens. Tous ses préceptes de goût sont tirés de Cicéron, dont *l'Univers* a quelque peu défait la réputation dans ces derniers temps, il est vrai, mais qui avait l'estime de Bossuet et de Fénelon, ce qui excuse le faible de Sadolet pour cet idolâtre. D'ailleurs les mérites que Sadolet a signalés dans les grands écrivains de l'antiquité, il est difficile de ne les pas louer, quand on n'a pas, comme *l'Univers,* une rhétorique à soi. Ce que l'évêque du XVI^e^ siècle vante chez Démosthène, c'est, comme Fénelon, la force de la pensée et la simplicité du style; ce qu'il aime dans Térence, c'est, comme Bossuet, la peinture ingénieuse et délicate des passions. Comme Bossuet, qui récitait les vers de Virgile dans les allées de Germigny, Sadolet sait Virgile par cœur; comme Fénelon, qui dans la prose du *Télémaque* faisait couler la poésie d'Homère, Sadolet verse à son jeune élève le nectar divin de la poésie homérique. Il admire Plaute, comme saint Jérôme; il traduit Platon, comme saint Augustin; enfin il est païen comme les évêques du XVII^e^ siècle et comme les Pères de l'Église. Nous comprenons que *l'Univers* ne lui pardonne pas. Mais que du moins *l'Univers* fasse grâce à la littérature de Sadolet en faveur de sa morale. Sauf quelques préjugés, qui sont ceux du temps, cette morale est excellente. Ce que nous aimons surtout dans le

bon évêque de Carpentras, ce qui est d'un homme sage et prévoyant, c'est qu'avant de faire l'éducation morale de l'enfant, il commence par faire celle du père, précaution utile et trop négligée! Combien de pères en effet défont sans le vouloir, sans le savoir, l'éducation qu'on donne à leurs fils! Ils se plaignent de l'enseignement public, des écoles, des professeurs, de toutes choses et de tout le monde, excepté d'eux-mêmes. Et pourtant, que de fois les mauvais exemples de la maison paternelle détruisent les bons effets de l'enseignement public! Sadolet commence donc, pour ainsi dire, par élever le père avant d'élever l'enfant. Il lui recommande soigneusement l'honnêteté de la vie, la noblesse des sentiments, la discrétion et la convenance du langage « la bonne tenue jusque dans les vêtements et la démarche, pour que tout en lui, le corps et l'âme, présente à l'enfant l'image de la dignité. » Que le père de famille contienne toutes les émotions, même légitimes, qui pourraient troubler l'équilibre de son âme devant son fils; qu'il soit poli avec ses égaux, sans flatterie pour les grands, plutôt doux que sévère à l'égard de ses serviteurs. Enfin, ajoute Sadolet, je vais lui donner un conseil très-important et contraire à l'opinion des hommes: qu'il accoutume son fils, non pas à mépriser l'argent, l'argent peut être utile au bonheur et même à la vertu, mais à préférer à l'argent le devoir et l'honneur. Et pour cela que le père établisse dans sa maison un ordre, une économie également éloignés de la prodigalité et de l'avarice. Quand les jeunes gens ne voient autour d'eux que l'ostentation et le luxe, quand ils n'entendent parler que de gain et de fortune, comment pourraient-ils se défendre des convoitises dont leurs familles paraissent possédées? comment seraient-ils plus sages que leurs pères? Pour un païen du XVI^e^ siècle, ce sont là des sentiments au moins aussi honnêtes que ceux de certains chrétiens du XIX^e^, qui par-

tagent leur cœur entre Dieu et leur fortune, et réservent dans leur église une petite chapelle au veau d'or. Voilà comment Sadolet prépare le père de famille à devenir le modèle de son fils; c'est alors qu'il commence l'éducation de l'enfant, qui fait de rapides progrès, parce que l'instituteur a levé d'avance tous les obstacles et s'est assuré le concours de l'exemple paternel. La dernière partie du livre de Sadolet, consacrée à l'éducation de l'enfant, sans rien offrir de bien nouveau, abonde en observations fines, en conseils excellents, en précautions touchantes, par exemple, pour le choix des amities dans la jeunesse. Enfin, quand le jeune homme est devenu semblable à son père, le but de l'enseignement est atteint, et l'instituteur ouvre les portes du monde à son élève, « qui ira désormais produire en public les belles images de dignité et d'honneur dont son âme est remplie. » Voilà pourtant l'ouvrage idolâtrique qui attire à Sadolet les rigueurs de *l'Univers*. Pour nous, nous estimons qu'il y a dans ce paganisme attardé, comme dit *l'Univers*, bien des leçons opportunes dont les meilleurs chrétiens d'entre nous, instituteurs et pères de famille, feraient sagement de profiter. Nous remercions M. Charpenne de nous avoir fait connaître Sadolet et son livre par une préface intéressante et par une traduction fidèle.

(*Journal des Débats*, 11 août 1855.)

DE L'ESPRIT CHRÉTIEN DANS LES ÉTUDES,

par M. Laurentie.

LEÇONS DE PHILOSOPHIE

professées au lycée de Lyon par M. l'abbé Noirot.

M. Laurentie est un esprit lettré, doux et pacifique, qu'a vivement affligé la querelle récente du paganisme dans l'éducation. Les hommes aiment la dispute, dit-il, même les meilleurs ; et il se plaint qu'au lieu de se mettre immédiatement d'accord, on ait longtemps disputé. Il est très-bien d'aimer la paix, et le rôle de conciliateur est un des plus beaux qu'un honnête homme puisse rêver; mais pour concilier les partis, peut-être faut-il, dès l'abord, ne pas trouver si mauvais qu'ils ne commencent point par s'embrasser : il est tout naturel de discuter quand on n'est pas du même avis, et les hommes, *même les meilleurs,* ont le droit de défendre et de garder leur opinion, tant que leurs adversaires ne leur ont pas démontré qu'ils ont tort : *Tradidit mundum disputationibus eorum.* Puisque Dieu a livré le monde aux disputes des hommes, M. Laurentie, s'il est juste, ne doit pas trop se scandaliser de les voir discuter pour s'entendre : l'office de médiateur serait moins honorable, si la médiation était si facile. La lutte, pourvu qu'elle soit loyale et polie, donne seule quelque prix aux traités de paix, et le livre de M. Laurentie, œuvre charitable de réconciliation et de concorde, n'aurait pas le double mérite d'un bon ouvrage et d'une bonne action, si le parti des classiques païens et le parti des classiques chrétiens s'étaient, au premier mot, jetés dans les bras l'un de l'autre.

Je reconnais toutefois que s'il est doux, en même temps

que légitime, de *disputer* pour une bonne cause, c'est un plaisir plus élevé et plus vif encore de s'accorder, sans discussion préalable, avec un écrivain d'un esprit sensé, d'un caractère droit et d'un langage poli : cette conformité immédiate d'opinion est une de ces jouissances délicates de l'esprit que Vauvenargues a si bien définies les voluptés du sens commun, et c'est précisément le plaisir qu'on éprouve en lisant M. Laurentie. Peut-être dois-je avouer que ce qui m'a rendu plus vif l'attrait de son livre, c'est que j'y ai retrouvé les deux idées principales que *la Revue* a constamment défendues, la légitimité de l'enseignement classique païen, et la possibilité de le donner chrétiennement. Ces deux idées sont le fond de son livre, comme elles ont été le fond de notre polémique ; aussi le plaisir que j'ai goûté en le lisant ressemble-t-il beaucoup à celui que nous éprouvons tous, quand nous entendons exprimer par un autre, beaucoup mieux que par nous-mêmes, les idées qui nous sont chères ; je m'abstiendrai donc de louer davantage et le livre et l'auteur, de peur que *la Revue* ne paraisse se vanter elle-même sous le pseudonyme de M. Laurentie.

La légitimité, la conformité de l'enseignement classique païen avec la tradition de l'Église, c'est là désormais une question épuisée, c'est un point débattu et hors de doute, c'est une vérité définitive. Je n'y veux pas revenir, pas même pour signaler les pages spirituelles où M. Laurentie prouve que nos révolutions n'ont pas pour cause la Renaissance, pas même pour lui reprocher les pages injustes où il affirme que l'enseignement public est devenu un *métier mécanique*, sans doctrine morale qui le vivifie. L'occasion serait belle pour *disputer* ; puisque M. Laurentie n'aime pas les discussions, je ne discuterai pas. Aussi bien la meilleure réfutation de son paradoxe est dans son livre même ; il prouve qu'il est si facile d'enseigner chrétien-

nement les lettres païennes, qu'en vérité l'indifférence absolue qu'il nous reproche pour toute doctrine morale devient une invraisemblance; à la fin du volume, le lecteur le plus prévenu ne peut se persuader que des hommes éclairés, après tout, et honnêtes (M. Laurentie ne le conteste pas) s'étudient si soigneusement à tarir, dans leur cœur et dans celui des autres, ce sentiment moral qu'il est si simple et si doux de répandre, et se donnent, pour devenir des corrupteurs, le singulier plaisir de la difficulté vaincue. Cette possibilité d'enseigner chrétiennement les lettres païennes est le seul point que je veuille toucher aujourd'hui; c'est, après la longue controverse sur la question du paganisme, la partie la plus intéressante et la plus neuve du livre de M. Laurentie.

Il a, dans une série de chapitres ingénieux, indiqué la manière d'enseigner chrétiennement, d'après la méthode classique, et avec les auteurs païens, la grammaire, la mythologie, les humanités, la philosophie et l'histoire; il a donné sur la méthode à suivre, sur les rapprochements à faire entre les auteurs païens et les auteurs chrétiens, sur les réflexions édifiantes à tirer des écrivains qu'on explique, des conseils judicieux et pratiques; les maîtres de la jeunesse les suivront volontiers; malgré l'indifférence dont M. Laurentie les accuse pour ces idées morales, ils les goûtent et les accueillent, surtout quand on les présente, comme lui, avec simplicité, sans ostentation, sans avoir l'air de découvrir la vertu. A vrai dire, ses idées sont plus sages qu'originales, et c'est un grand éloge, car il faut se défier de l'originalité en matière d'éducation. M. Laurentie a mieux aimé développer avec justesse les grandes vues qu'ont laissées sur la direction chrétienne des études les plus puissants, les plus pieux, les plus pénétrants esprits qui ont pratiqué avant nous le grand art de l'enseignement, que de chercher dans des

théories personnelles une gloire d'invention, indifférente à un esprit désintéressé qui ne veut pas inventer. Il a eu raison. La direction chrétienne se trouve admirablement définie dans quelques pages empruntées à ces maîtres illustres de l'éducation, et il suffit presque d'en détacher les plus beaux passages, de s'en pénétrer, et d'y conformer son enseignement, pour être à ses propres yeux et, j'en suis sûr, aux yeux de M. Laurentie lui-même, l'organe visible de la doctrine morale la plus pure, la plus capable de vivifier *le métier le plus mécanique*, la plus digne de parler aux esprits et aux cœurs. Si, par exemple, pour bien comprendre cette noble idée du beau qui doit éclairer tout notre enseignement, nous nous inspirons du *Phèdre* et du *Banquet*, ce sera certainement puiser à des sources pures, et donner à nos théories littéraires un fondement inattaquable ; mais qu'on lise cette belle page de saint François de Sales :

« Quant au beau, parce qu'il attire et rappelle à soi toutes les choses, les Grecs l'appellent du nom qui est tiré d'une parole qui veut dire *appeler*. De même, quant au bien, sa vraie image c'est la lumière, surtout en ce que la lumière recueillie réduit et convertit à soi tout ce qui est, comme la bonté convertit à soi toutes choses, étant non-seulement la souveraine unité, mais souverainement unissante, d'autant que toutes choses la désirent comme leur principe, leur conservation et leur dernière fin : de sorte qu'en somme le bon et le beau ne sont qu'une même chose, d'autant que toutes choses désirent le beau et le bon.... Et, certes, il est vrai que le soleil, source de la lumière corporelle, est la vraie image du bon et du beau : car, entre les créatures purement corporelles, il n'y a point de bonté ni de beauté égale à celle du soleil. Or la beauté et la bonté du soleil consistent en sa lumière, sans laquelle rien ne serait beau et rien ne serait bon en ce monde corporel.... Ainsi

Dieu, père de toute lumière, souverainement bon et beau, par sa beauté attire notre entendement à le contempler, et par sa bonté il attire notre volonté à l'aimer. » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. VIII, chap. v.)

N'est-ce pas l'esthétique vraiment chrétienne, dans toute sa splendeur et toute sa grâce? Ne sont-ce pas les idées les plus sublimes du spiritualisme antique, revêtues de la pureté, embellies du charme de l'onction évangélique? Est-il pour la parole des maîtres une inspiration plus heureuse et une direction plus puissante que cette union parfaite de la philosophie et de la sainteté?

Ces grands hommes, que cite avec tant de raison M. Laurentie, et dont les exemples ont été plus éloquents encore que les paroles, ont porté jusque dans les détails les plus élémentaires de l'enseignement cet art admirable de mêler la morale aux études. Quoi de plus ingénieux et de plus élevé que cette méthode, qui, sous la main de Bossuet, change une leçon de grammaire en une leçon de vertu : « Ne croyez pas, dit-il au dauphin, qu'on vous reprenne si sévèrement pendant vos études pour avoir simplement violé les règles de la grammaire en composant. Il est sans doute honteux à un prince, qui doit avoir de l'ordre en tout, de tomber en de telles fautes ; mais *nous regardons plus haut*, quand nous sommes si fâchés, car nous ne blâmons pas tant la faute en elle-même que le défaut d'attention qui en est la cause. Ce défaut d'attention vous fait maintenant confondre l'ordre des paroles ; mais si nous laissons vieillir et fortifier cette mauvaise habitude, quand vous viendrez à manier, non plus les paroles, mais les choses mêmes, vous en troublerez tout l'ordre. Vous parlez maintenant contre les lois de la grammaire, alors vous mépriserez les préceptes de la raison. Maintenant vous placez mal les paroles, alors vous placerez mal les choses ; vous récompenserez au lieu de punir : vous punirez quand il faudra

récompenser ; enfin vous ferez tout sans ordre, si vous ne vous accoutumez dès votre enfance à tenir votre esprit attentif, à en régler les mouvements vagues et incertains, et à penser sérieusement en vous-même ce que vous avez à faire. »

Peut-on indiquer avec plus de précision le lien qui unit les défauts de l'esprit à ceux du caractère ? Peut-on plus étroitement unir l'instruction et l'éducation ? Le grand secret, c'est *de regarder plus haut*, et de voir, au-dessus de la science particulière qu'on enseigne, la science éternelle, celle de la pure morale, que l'on doit enseigner : c'est de chercher dans l'histoire non la connaissance unique des faits, mais celle des mœurs des nations, « les coutumes anciennes, les lois fondamentales, les grands changements et leurs causes, les événements inespérés, pour *y accoutumer l'esprit et le préparer à tout;* » enfin toutes les leçons que donne aux hommes cette « maîtresse de la vie humaine, » c'est de ne pas faire de la rhétorique « une discoureuse dont les paroles n'ont que du son, enflée et vide de choses, mais de la faire saine et vigoureuse ; de ne pas la farder, mais de lui donner un teint naturel et une vive couleur, en sorte qu'elle n'ait d'éclat que celui qui sort de la vérité même. » C'est ainsi que l'on forme, non des poëtes, des orateurs, des savants (ce n'est pas pour cette fin que l'on nous confie la jeunesse), mais des hommes ; et, qu'on nous permette de nous appliquer ici un mot de saint Chrysostome, quelque orgueilleux qu'il puisse paraître dans notre bouche : « Quels dons et quelles couronnes ne méritent pas ceux qui élèvent de tels hommes, si celui qui élève des athlètes pour les cités, ou qui forme des soldats pour le service de l'empereur, jouit des plus grands honneurs et des plus grandes richesses ? » Je rends grâces à saint Chrysostome de ce bon témoignage : nous pourrions nous en prévaloir au besoin ; mais notre récompense

est dans notre conscience satisfaite et dans notre devoir accompli.

Je ne suivrai pas plus loin les développements de M. Laurentie ; je m'arrête aux pages très-sensées qu'il a écrites sur l'enseignement chrétien de la philosophie, et je lui demande, dans l'intérêt même de ses idées, la permission de préférer un bon exemple à des préceptes : les leçons de philosophie de M. Noirot, professées par lui à Lyon, et recueillies avec son autorisation par un de ses élèves, c'est le modèle rêvé par M. Laurentie ; au lieu d'un bon conseil, c'est un bon livre.

M. l'abbé Noirot est un des hommes qui ont exercé sur leurs disciples l'influence la plus profonde et la plus durable. J'ai connu un assez grand nombre d'entre eux : ils avaient tous un caractère commun, qu'ils tenaient de lui, et qui était comme l'empreinte et la signature du maître : c'était une singulière curiosité d'esprit, une manière séduisante d'être prêts sur toutes les questions, une rare hardiesse à pénétrer au cœur des problèmes les plus graves, avec une agilité d'évolutions qui les dérobait aux objections menaçantes, et une souplesse robuste qui les maintenait, sans glisser, sur les pentes les plus difficiles. Oserai-je ajouter que, comme involontairement les disciples exagèrent les qualités du maître, sa finesse devenait quelquefois chez eux du raffinement, et sa pénétration de la subtilité ? Un autre caractère qui leur était commun aussi, c'était leur admiration, leur enthousiasme pour son enseignement. Presque tous, même longtemps après l'avoir quitté, avaient gardé fidèlement ses opinions et sa méthode ; mais ceux même qui s'en étaient séparés depuis avaient conservé intact et inviolable leur attachement pour sa personne. Dans toutes les classes de la société, dans tous les rangs, dans toutes les fonctions, depuis les plus modestes jusqu'aux plus élevées, on peut compter des élèves de M. l'abbé

Noirot, qui portent en eux l'empreinte de sa parole, qui demeurent invinciblement attachés à son symbole philosophique, ou qui, après un schisme respectueux, témoignent encore pour ses opinions la plus tendre vénération. En un mot, il a fondé une école, et, comme l'idée fondamentale de son enseignement c'est la conciliation de la raison et de la foi, je ne puis appeler cette école que d'un seul nom, une école de philosophie chrétienne.

Je n'essayerai pas d'exposer, encore moins de discuter, le système de M. l'abbé Noirot: il serait présomptueux de philosopher sans être philosophe. C'est ce qui me dispense de chercher s'il y a une originalité véritable dans les idées philosophiques de M. Noirot, ce que d'ailleurs je n'aurais fait qu'avec réserve: car, pour constater l'originalité des opinions, il est difficile de s'en rapporter sûrement même aux résumés faits par les meilleurs élèves du maître, à moins que ce ne soit Platon qui se charge de rédiger les leçons de Socrate; quels que soient la fidélité et le talent avec lesquels ont été reproduites les leçons de M. l'abbé Noirot, peut-être s'y est-il glissé des omissions ou des inexactitudes presque inévitables quand on retrace une pensée étrangère. A tous les points de vue, par conséquent, ce serait une témérité que de me prononcer sur la nouveauté de cette philosophie. Mais ce qu'il est permis d'étudier, sans avoir besoin d'une compétence particulière, ou d'une reproduction parfaite des détails de la doctrine, c'est l'esprit général de cette doctrine, c'est la méthode d'enseignement qui a pu conquérir aux idées de M. l'abbé Noirot un si rare ascendant sur la jeunesse, et imprimer à des esprits si nombreux et si divers ce caractère commun de hardiesse et de réserve, d'indépendance et de soumission, de réflexion et de croyance. M. l'abbé Noirot avait étudié à fond la société et la jeunesse de nos jours. Il avait vu, d'un côté, la fièvre d'esprit d'une société qui soulevait toutes les

questions sans les résoudre, et qui amoncelait autour d'elle des difficultés que les jeunes gens trouvaient, au seuil même du monde, comme des précipices ouverts devant elle ; de l'autre, l'ardeur de la jeunesse, fascinée comme on l'est par les abîmes, et entraînée, au sortir des bancs, vers des énigmes qui, pareilles au sphinx, pouvaient la dévorer. Avec une prévoyance et un art très-délicats, M. l'abbé Noirot, sans s'écarter du programme de son cours, savait préparer par les solutions des problèmes qu'il renfermait autant de fils conducteurs qui, plus tard, guidaient ses disciples à travers toutes les questions débattues dans le monde. « Il cherchait principalement, dit M. Tissandier dans sa préface, à mettre en avant quelques idées fécondes, simples et lumineuses, qui se rattachassent par quelque côté au mouvement intellectuel de l'époque. Aussi nous est-il arrivé souvent, en prêtant l'oreille aux débats passionnés de la polémique quotidienne, de découvrir, avec une surprise mêlée d'une satisfaction intime, que les questions agitées avec tant de bruit et dans des termes si pompeux, n'étaient qu'un de ces problèmes simples, et résolus en termes plus simples encore, que nous avions soulevés pendant le cours de philosophie. »

Ces idées, simples, lumineuses, fécondes, c'était au christianisme qu'il les empruntait : il ramenait les problèmes les plus élevés aux paroles les plus simples de l'Évangile, comme, dans une célèbre leçon, M. Jouffroy ramène le problème de la destinée humaine à une définition du catéchisme. Je laisse de côté les exemples que je pourrais tirer de sa psychologie, de sa logique, de sa théodicée : ils seraient trop spéciaux ; je prends la morale. Pour établir la morale, M. Noirot ne fait pas, comme l'école écossaise, l'histoire naturelle de l'âme ; la morale n'est pas une classification de phénomènes, elle n'est pas une science d'observation ; elle ne va pas des faits aux lois, comme la

physique ou la chimie. Nous avons en nous une règle absolue du bien et du mal, comme nous avons une règle absolue du vrai et du faux ; ici la loi est au-dessus des faits, c'est elle qui leur imprime leur vrai caractère : ce ne sont pas les faits qui donnent la loi. Le grand point, c'est de la mettre en lumière, et il est impossible d'étudier et d'établir la loi morale avec plus de force que M. l'abbé Noirot: il la saisit au fond de la conscience humaine, il dégage successivement ses caractères de perpétuité, de nécessité, d'unité, d'impersonnalité, d'évidence, du sein de ces contradictions qu'ont signalées dans les opinions morales des hommes l'ironie de Montaigne et l'éloquence de Pascal. Il montre avec une netteté parfaite le lien qui unit cette loi morale, cette idée souveraine du bien, à la loi intellectuelle, à l'idée du beau, qui n'est, dit-il avec profondeur, que l'infini vu à travers les formes du fini, comme l'idée du bien est l'infini vu à travers la conscience. Enfin de la loi morale il déduit avec une logique excellente la théorie des devoirs, devoirs de l'homme envers lui-même, envers la société, envers l'État, envers Dieu. Partout, et surtout dans le chapitre si court et si substantiel sur les devoirs de l'homme envers l'État, éclate le véritable esprit chrétien: M. Noirot démontre que l'État, c'est la loi elle-même, considérée dans sa source, dans sa manifestation, dans son exercice; d'où il suit que la loi étant la source de tous les devoirs, l'obligation d'obéir à l'État, comme État et interprète de la loi, ne souffre aucune exception; que l'homme, en obéissant à l'État, n'obéit pas à l'homme, mais à la loi manifestée par l'autorité la plus générale et la plus élevée, à la loi dont l'État est l'organe, qui seule peut commander à l'homme, créé libre et moral, mais contre laquelle personne en ce monde n'a le droit de se soulever. Cette doctrine est la réfutation la plus décisive de la morale sociale d'une certaine école contemporaine, école théologico-politique qui a for-

mulé son *credo* dans un ouvrage de M. Dulac : *l'Église et l'État*, où l'État est mis en tutelle, ainsi qu'un mineur qu'il serait imprudent d'émanciper. Cette théorie, qui a fait fortune dans un certain parti, est une des curiosités les plus piquantes de la philosophie contemporaine.

M. l'abbé Noirot traite la question des droits avec la même supériorité que la question des devoirs. La société est la condition même de notre nature, et non pas le résultat d'une convention entre les hommes, comme Rousseau essaye de le prouver dans le *Contrat social*, que Voltaire appelait le *Contrat insocial*. Ce qui est d'origine première, c'est l'état de société, et non pas cet état sauvage qu'a décrit avec tant de complaisance et même envié la philosophie du XVIII^e^ siècle. Toute société se compose d'éléments analogues, et ces éléments sont déterminés par ses besoins. Elle a des besoins physiques, des besoins de justice, des besoins de vérité et de connaissances : des besoins physiques naît l'industrie ; du besoin de justice naissent les lois, les institutions et les fonctions publiques ; du besoin de vérité, la religion ; du besoin de connaissances, l'enseignement, la littérature et les arts : d'où il suit que toute société se compose, 1° d'une classe industrielle ; 2° d'une classe gouvernante ; 3° d'une classe sacerdotale ; 4° d'une classe savante ; 5° d'une classe artistique. Ces classes forment un véritable corps, un organisme comme le corps humain, et il y a entre les classes les mêmes rapports qui existent entre les divers organes qui constituent un organisme complet. Et de même que les organes sont subordonnés les uns aux autres, de même les classes ont une hiérarchie naturelle qui exclut cette idée chimérique de l'égalité absolue, le rêve et le fléau de notre temps ; il n'existe d'autre égalité que l'égalité devant la loi. D'où il suit encore que les diverses classes de la société doivent avoir l'une pour l'autre estime, respect, affection, de même que les sociétés entre elles, de

même que les peuples entre eux, et que la loi qui régit l'humanité tout entière est une loi d'ordre, de charité et d'amour. C'est ainsi que, de déduction en déduction, M. Noirot aboutit, des principes les plus élevés de la philosophie morale, à la parabole du bon Samaritain.

La Revue ne se lassera pas de le répéter: c'est là le terrain commun de morale et de spiritualisme chrétiens où tous les hommes qui travaillent, soit par leurs livres, soit par la parole, à l'éducation publique, devraient se réunir. De tels enseignements, de si haut qu'ils viennent, se communiquent de proche en proche, et finissent, avec le temps, par atteindre jusqu'aux esprits les moins cultivés. Ce sont là ces fontaines dont parle Bossuet, « qu'on n'élève que pour les répandre. » Tous y devraient puiser, publicistes, philosophes, orateurs, poëtes, romanciers même : car aucune forme de littérature ne doit rester étrangère à l'amélioration de l'esprit public, surtout quand elle est populaire, et par conséquent plus responsable. C'est là, je le répète, le véritable esprit chrétien, qui, répandu dans la jeunesse par l'enseignement, entretenu avec soin au foyer domestique par la famille, propagé en tous sens par la littérature, pacifiera les esprits et réglera les mœurs: c'est lui, lui seul, et non pas cette fausse religiosité qui étale partout aujourd'hui sa triste fadeur ou sa naïve insolence, qui emporte la poésie dans les nuages, ou qui, sous la plume des romanciers, fait de l'Évangile une légende en feuilletons, de Satan un professeur d'histoire dogmatisant sur les cimes de l'Himalaya; enfin de toutes choses un mélange confus du vrai et du faux, du saint et du profane, capable de désorienter les esprits les plus sûrs, de troubler les consciences les plus fermes, et de soulever les cœurs les moins délicats.

(*Revue de l'Instruction publique*, 13 janvier 1853.)

HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE,

par M. Vallet de Viriville.

L'auteur de ce savant et curieux ouvrage a lui-même tracé ainsi le plan de son livre : « Le cadre qu'embrasse notre sujet est assurément un des plus vastes qui puissent s'offrir à la plume de l'historien et aux méditations du penseur. Montrer par quel miracle et par quelle ingénieuse puissance de vitalité le flambeau de la science, des lettres et de la civilisation, après avoir brillé d'un si vif éclat dans l'antiquité, résista au souffle impétueux de la barbarie ; le montrer se ranimant à la flamme plus ardente et plus pure d'une religion nouvelle; suivre pas à pas les phases progressives et le développement de cette renaissance de la raison humaine sur le sol de l'Europe, fécondé par la foi du Christ et par l'esprit moderne; étudier et peindre surtout le mécanisme des institutions qui ont contribué parmi nous à la cultiver et à la répandre : tel est le tableau que nous nous proposons de dérouler sous les yeux des lecteurs. »

L'auteur ajoute « que son attention se portera partout où l'on a vu se manifester dans ce vaste mouvement une création importante, mais que la France, toutefois, demeurera le centre et le théâtre principal de son étude. » C'est à la France aussi que nous nous attacherons par choix et par nécessité dans cette analyse. Le temps nous manquerait, même pour abréger l'histoire des événements. Nous nous bornerons à signaler quelques faits littéraires et moraux qui caractérisent le savoir ou l'esprit français dans les temps anciens ou modernes. Si nous voulions reprendre les choses de loin, nous parlerions d'abord de nos pères des

Gaules. Et pourquoi n'en dirions-nous pas un mot? Le portrait que nous ferons d'eux n'est-il pas en grande partie le nôtre? Les Gaulois, disent les écrivains de l'antiquité, sont un peuple très-intelligent, fort belliqueux, et cependant naïf, crédule, propre à toute connaissance et d'une excessive curiosité. Souvent, sur les routes et les marchés, ils entourent les voyageurs, les arrêtent de force et les questionnent avidement sur leur patrie, sur le but de leur voyage et sur toutes les nouveautés qu'ils peuvent en apprendre. Quelles étaient les études de ces hommes si curieux et si avides de s'instruire? A l'école des druides, ils apprenaient des milliers de vers et passaient souvent jusqu'à vingt années dans leur noviciat. M. de Viriville donne à ce sujet des détails intéressants, quoique abrégés. On les complétera, si l'on veut, par un excellent chapitre de M. Amédée Thierry, au tome II de son *Histoire des Gaulois*. Nous avons hâte de quitter cette époque trop primitive et d'arriver à Charlemagne.

Plus d'un fait important et bien des noms célèbres frappent ici l'attention et réveillent les souvenirs. Qui ne se rappelle d'abord le savant Alcuin, et cette école du palais qu'on regarde comme le berceau de notre Université? L'Université date-t-elle véritablement de Charlemagne? Écoutons sur ce point M. de Viriville : « Un historien, fort curieux, dit-il, mais très-crédule et d'un témoignage souvent suspect, le moine de Saint-Gall, raconte que, dès le commencement de ce règne, deux clercs, Irlandais de nation, débarquèrent au rivage de la Gaule avec des marchands d'Angleterre, criant qu'ils étaient marchands de science et qu'ils la vendaient à bon compte. Le roi Charles, les ayant fait venir, leur demanda quel prix ils exigeaient : « Un « lieu commode, des créatures intelligentes, et ce dont on « ne peut se passer pour accomplir le pèlerinage d'ici-bas : « la nourriture et l'habit. » Le roi, plein de joie, les garda

près de lui quelque temps; puis, forcé de partir pour la guerre, il ordonna à l'un d'eux, nommé Clément, de rester en Gaule, lui confia un assez grand nombre d'enfants de haute, de moyenne et de basse condition, et leur fit donner à tous des aliments selon leurs besoins et une habitation convenable. L'autre fut envoyé en Italie et reçut le monastère de Saint-Augustin, près de Pavie, pour y ouvrir une école. » M. de Viriville ajoute : « Cette historiette, déjà peu consistante en elle-même, fut singulièrement amplifiée par la suite, et devint au moyen âge le texte sur lequel s'établit cette tradition que l'Université de Paris avait été fondée par Charlemagne. » Mais la légende a rencontré sur son chemin des écrivains sérieux qui n'ont pas manqué de lui chercher querelle. Les savants auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* doutent fort de l'anecdote relative à Clément, « dont on sait, disent-ils, peu de chose que l'on puisse garantir.» Ils le montrent, d'ailleurs, exerçant les fonctions de maître d'école non pas en Gaule, mais à l'abbaye de Reichnau, dans le diocèse de Constance, et troublant ensuite par ses opinions hétérodoxes plusieurs diocèses de la Germanie. Tout cela ne confirme guère le récit suranné qui faisait de l'Université une création du grand empereur. Notre historien dit à propos des institutions de ce genre au moyen âge (p. 119): « Les universités de France, d'Italie, d'Angleterre, sont évidemment les plus anciennes, et se sont formées peu à peu du x^e^ au xiii^e^ siècle, sans que l'on puisse assigner une date précise à leur création. » Si la question d'antiquité est douteuse entre nous et nos voisins, celle de supériorité doit se résoudre en notre faveur. L'Université de Paris éclipsait toutes ses rivales. On sait quelle était la grandeur matérielle et morale de ce corps, dépositaire de la science, qui, au besoin, devenait une armée. Avec quelle fierté impérieuse la fille supposée de Charlemagne réclamait ses droits, et faisait triompher même ses moins

justes priviléges! Elle avait au service de sa puissance deux moyens bien redoutables : l'action, et, plus souvent encore, la force d'inertie. Un pouvoir avait-il blessé l'Université dans ses droits, ses prétentions ou son orgueil, elle faisait ce que fit plus tard le parlement dans ses luttes avec la royauté : elle se constituait en vacance. En fermant ses écoles, elle mettait la science du royaume en interdit. On s'épouvantait de ce silence, on négociait, et l'Université, comme Lucinde chez Molière, retrouvait la parole dès qu'elle avait obtenu ce qu'elle voulait. Si elle soutenait énergiquement ces querelles au dehors, elle était quelquefois aussi inquiétée par des troubles intérieurs et des discordes civiles. Les habitudes de la jeunesse scolaire étaient violentes et indisciplinées. Un grave cardinal, Jacques de Vitry, dit M. de Viriville, nous apprend que des rixes, des séditions éclataient fréquemment dans ce tumultueux empire. Les collisions avaient pour causes tantôt les jalousies d'école qui éclataient autour des chaires rivales, tantôt des motifs beaucoup moins littéraires, nés de la pétulance et du désordre. Les qualifications suivantes témoignent de l'estime qu'ils s'accordaient réciproquement. Les écoliers s'accusaient entre eux, savoir : les Anglais, d'être buveurs et couards; les Français, orgueilleux et efféminés; les Allemands, colères et obscènes dans leurs repas; les Normands, charlatans et glorieux; les Poitevins, traîtres et adulateurs; les Bourguignons, brutes et stupides; les Bretons, légers et indiscrets; les Lombards, avares, lâches et perfides; les Romains, tumultueux et violents; les Flamands, buveurs de sang, incendiaires, routiers, voleurs, etc. Ces rapports fraternels donnaient sans doute à la vie universitaire un charme tout particulier; car on voit que les jeunes gens d'alors la prolongeaient quelquefois jusqu'à leur maturité. Jean de Salisbury avait suivi les cours d'Abélard; déjà célèbre, il revint en France : il re-

trouva sur les bancs les condisciples qu'il y avait laissés douze ans plus tôt. On a toujours eu en France un goût prononcé pour les longues études. Nous avons vu quelle en était la durée chez les druides; elle ne s'était guère abrégée au temps de Salisbury, et nous avons encore aujourd'hui des étudiants fort patients qui continuent la tradition nationale.

Il fallait d'ailleurs beaucoup de persévérance au XII^e^ siècle pour s'initier aux formules demi-savantes et demi-barbares qui composaient le fond de l'enseignement. C'était à peine assez d'une jeunesse tout entière pour épuiser la grande querelle des *réaux* et des *nominaux*, qui a troublé les têtes et les États pendant des siècles. Cette question n'était pas la seule qu'on soulevât dans les écoles; on en agitait avec passion de beaucoup moins graves; on discutait très-sérieusement, par exemple, le point de savoir si, « lorsqu'un paysan mène un porc au marché, c'est l'homme ou la corde qui conduit l'animal. » On ne serait jamais sorti de difficultés semblables; mais heureusement tout se tranchait alors par la parole du maître : *Dixit, ergo verum est.* C'était là le bon temps, l'autorité du professeur était souveraine. Il est vrai qu'il s'aidait alors de certains procédés négligés aujourd'hui. L'éducation primaire, dans tout le moyen âge et beaucoup plus tard, s'est partagée constamment en deux branches, l'instruction orale et l'enseignement manuel, plus clairement, si l'on veut, la parole et les coups : tous les pédagogues frappaient en Europe comme un seul homme. A Paris, « le roi de France était le premier boursier de *Navarre*, et sa bourse servait à payer les verges du collége. Dans le diocèse de Troyes, le maître fouetteur comptait parmi les fonctionnaires essentiels, et pour son entretien les élèves payaient un droit contributif et spécial. Il n'y avait rien de plus général ni de plus uniforme que cette méthode, variable seulement dans les degrés d'appli-

cation. A Worms, par exemple, aux termes d'un règlement des écoles, en date de 1260, le disciple pouvait, dans le cas où son maître *l'aurait battu, blessé, et lui aurait entièrement rompu les os, quitter ce premier maître sans le payer et passer à un autre.* De là ces haines d'Annibal contractées dès l'enfance sur des bancs de douleur par les Érasme, les Alde-Manuce, etc., qui firent surtout explosion à l'époque de la Renaissance, dans les écrits de ces hommes illustres. » Ce n'était pas la dureté des maîtres seulement que les disciples avaient à redouter, mais celle de leurs camarades. « Rappelons, dit M. de Viriville, une ancienne coutume qui persista longtemps dans les universités ainsi que dans les colléges, et dont tous les auteurs ont successivement parlé. Il s'agit des persécutions que les *anciens* ont de tout temps fait subir aux *nouveaux venus*, que l'on désignait universellement au moyen âge sous le nom de *béjaunes*. Au XVI^e^ siècle, dans les écoles de Cologne, de Bâle, et d'autres universités d'Allemagne, le béjaune, saisi à son arrivée, était coiffé de cornes en papier, puis poursuivi par ses camarades qui faisaient mine de le tondre, de le *planer* et de le percer à l'aide de haches et de tarières de bois, afin qu'il apprît, dit un ancien auteur, à réprimer les cornes de la vanité, à aplanir son naturel, et à déboucher les conduits de son intelligence. » De semblables usages paraissent inexplicables, et pourtant ces violences, et d'autres bien plus odieuses, se renouvellent chaque jour, sous le nom de *brimades*, dans plusieurs écoles françaises. Mais laissons là ces tristes peintures, et reprenons par un côté plus joyeux l'histoire de l'enseignement chez nos pères. « Les fêtes de sainte Catherine et de saint Nicolas étaient celles de toute la jeunesse ; les plus petits écoliers y prenaient part, comme à Troyes, en chantant des chansons accompagnées de processions et de *mystères par personnages* (1436). A Paris, aux jours de ces deux saints, les enfants des petites écoles élisaient entre

eux un évêque et le promenaient par les rues avec pompe et cortége, en dansant au son des flûtes, violons et tambourins. Ces solennités, souvent défendues, par l'autorité, le furent encore en 1725, etc. »

Nous venons de voir que les écoliers du XV^e^ siècle jouaient entre eux des mystères. Les représentations dramatiques sont de bien vieille date dans les colléges[1]. Elles s'y maintinrent longtemps, et quelquefois sous les formes les plus bizarres. D'Alembert (article Collége, *Encyclopédie*) félicite Rollin d'avoir plus que personne contribué à proscrire les tragédies dans les colléges. Elles étaient, dit le philosophe, l'occasion regrettable d'une perte de temps pour les écoliers et pour les maîtres ; c'est bien pis, ajoute-t-il, « quand on y joint d'autres appendices plus ridicules, comme des explications d'énigmes, des ballets et des comédies tristement ou ridiculement plaisantes. Nous avons sous les yeux un ouvrage de cette dernière espèce, intitulé : *La défaite du Solécisme*, par Despautère, représentée plusieurs fois dans un collége de Paris : le chevalier *Prétérit*, le chevalier *Supin*, le marquis des *Conjugaisons*, et d'autres personnages de la même trempe, sont les lieutenants généraux de Despautère, auquel deux grands princes, *Solécisme* et *Barbarisme*, déclarent une guerre mortelle. » Tels étaient les plaisirs très-innocents des enfants, nos ancêtres. Et ce n'était pas en France seulement que la jeunesse se livrait à ces divertissements allégoriques. On les retrouverait à peu près partout. M. Villemain nous dit, à propos de Cromwell (*Histoire de Cromwell*, t. I, p. 6) : « Il étudia d'abord à l'école de Huntingdon, sous un docteur puritain, qui, malgré l'austérité de sa secte, composait des pièces de théâtre,

1. Voy. sur les représentations dramatiques des colléges des jésuites un chapitre intéressant du P. Daniel, dans son remarquable ouvrage intitulé : *Des études classiques dans la société chrétienne*. Paris, Ch. Douniol, 1853.

et en faisait jouer à ses élèves. Dans un de ces drames allégoriques et pédantesques intitulé : *le Combat de la Langue et des cinq Sens*, Cromwell, enfant, fut chargé d'un rôle principal ; il représenta le *Toucher*, auquel le *Mensonge* venait offrir une couronne, etc. » L'allégorie, on le voit, prolongeait jusqu'au XVII^e^ siècle son influence toute-puissante dans le moyen âge. Mais ce sont là des jeux de l'imagination ; venons aux applications sérieuses de l'intelligence, à la partie grave de notre sujet.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser les chapitres pleins d'intérêt que M. de Viriville a consacrés à l'époque brillante de la Renaissance, à Rennes, surtout aux jésuites, et à Port-Royal. Disons quelques mots seulement de la société de Jésus. La célèbre compagnie se déclara dès sa naissance l'ennemie et la rivale de l'Université. A travers bien des fortunes, cette concurrence s'est maintenue jusqu'à nos jours. Quelle a été l'influence des pères sur les générations confiées à leurs soins ? En morale d'abord : écoutons comment M. de Viriville apprécie leur système : « Exempt de tout attachement de nation, de justice, de famille[1], le jésuite apportait à l'exercice de l'enseignement une sorte de facilité cosmopolite ; sévère pour les élèves jésuites, mais en fait très-conciliant pour les autres, il ménageait aisément chez eux des sentiments qui ne l'atteignaient pas. C'est ainsi, véritables Protées, qu'on les vit se faire tour à tour monarchistes dans les monarchies, républicains dans les républiques, oligarchistes dans les oligarchies. Les jésuites n'exigeaient même, sous le rapport religieux, que peu de

1. M. de Viriville cite en note un passage d'un des règlements de la société : « Il est sage de ne pas s'habituer à dire : J'ai des parents ou j'ai des frères, mais *j'avais* des parents, etc. » Il faut voir dans la *Vie de saint Ignace*, par Bouhours (p. 518 et 519), comment le saint reçut un jour quelqu'un qui venait lui parler d'un mariage pour la fille de son frère. Le père répondit qu'il ne prenait nulle part au mariage de sa nièce. Le fondateur observait les règlements de son ordre.

soumission de leurs élèves laïques; ne contraignant personne et se bornant à obtenir un certain respect extérieur; concession d'autant plus facile qu'ils excellaient dans l'art de s'attacher la jeunesse. Les écoles des jésuites se distinguaient par les soins donnés aux élèves malades, par l'heureuse proportion des récréations et du travail, par mille recherches intelligentes, qui caressaient la tendresse des mères et flattaient l'amour-propre des parents. Chez eux on enseignait l'escrime, la danse, la musique; chez eux d'imposantes solennités soutenaient le zèle, élevaient l'effort; les distributions de prix, honorées des plus augustes présences, étaient célébrées par des harangues, par des comédies, des tragédies et même des ballets, que représentaient ou dansaient les élèves. » Un tel programme semble peut-être un peu mondain aux lecteurs qui entendent certaines gens regretter chaque jour l'influence austère et chrétienne de l'éducation donnée par les jésuites à nos pères, et déplorer les effets de l'enseignement universitaire, avec une sorte de douleur triomphante : ὀακρύσειν γελάσασα.

M. de Viriville, qui a rendu justice à l'enseignement moral de la compagnie, traite peut-être avec trop de faveur son système d'éducation. « Ce qui spécifie et recommande le mieux leur règle, dit-il, *c'est un éclectisme nouveau pour le choix et le perfectionnement des moyens* ainsi que des méthodes. Par un phénomène bien digne d'attention, cette société, dont le vice essentiel aux yeux de la philosophie moderne est d'avoir méconnu, dans son application générale, la loi de changement et de progrès qui régit l'humanité, fut la première qui *rendit un hommage aussi éclatant et aussi fécond à ce grand principe*, circonscrit à la culture intellectuelle de la jeunesse. En des temps de routine, où l'Église enseignante tremblait devant la langue ancienne, les jésuites prescrivirent hardiment l'étude du latin, du grec, de l'hébreu. » Nous ne pouvons accepter ce jugement

sans réserve. Il nous paraît douteux qu'une pensée de progrès ait inspiré le programme d'études du célèbre institut[1]. Qui devons-nous en croire plus que le fondateur de l'ordre lui-même? Nous avons sur ce point sa profession formelle. On lit dans sa Vie, par le P. Bouhours (p. 251) : « S'il apprenait que quelques-uns des professeurs d'Espagne, d'Italie et de Sicile suivissent des opinions particulières, écartées de celles qui sont communément reçues dans l'école, il les retirait des études, quelques bons esprits que ce fussent, et il disait que, s'il vivait mille ans, il ne cesserait de crier contre les nouveautés qui s'introduisent dans la théologie, *dans la philosophie et dans la grammaire.* » La perfectibilité n'a jamais été plus hautement réprouvée par personne. Sur ce point, d'ailleurs, les conséquences sont d'accord avec les prémisses, les faits répondent aux principes. Si nous en croyons M. de Viriville, les jésuites avaient prescrit hardiment l'étude de l'hébreu et du grec. Ils ne tardèrent point à se repentir de leur audace, à propos du moins de cette dernière langue. Lancelot venait de publier le *Jardin des racines grecques.* Le P. Labbe composa un livre intitulé : *Les étymologies de plusieurs mots français contre les abus de la secte des hellénistes de Port-Royal.* Au dire du P. Labbe, cette damnable secte qui s'appelait légion comme le démon, semblait vouloir, en infectant de grec les jeunes esprits, *empêcher le commerce que nos Français avaient eu avec Rome depuis douze cents ans.* De nos jours, M. de Maistre a tenu en beau français précisément le même langage[2]. Dans la science, les jésuites ne redoutaient pas moins le *perfectionnement* (nous rappelons l'expression de M. de Viriville). Condorcet, racontant que La Condamine fit sa philosophie sous le P. Brisson ajoute : « Il y avait plus de trente ans que le

1. Voy. un article de *la Liberté*, 1849.
2. Voy. *le Pape*, p. 156 et suiv.

livre des *Principes* de Newton avait paru, et le cartésianisme, que cet ouvrage avait détruit, ne s'était pas même encore introduit chez les jésuites.... Ce fut en 1717 que *le P. Brisson enseigna le premier chez eux la philosophie de Descartes :* il avait choisi M. de La Condamine pour soutenir une thèse publique, *dédiée à l'Académie des sciences!* » Marmontel dit aussi dans ses *Mémoires :* « Dès ma seconde année de philosophie, *n'ayant pu engager les professeurs jésuites à nous enseigner la philosophie newtonienne*, je pris mon parti d'aller étudier à une autre école. »

Mais revenons à l'histoire de l'Université. Nous la reprenons aux approches de 89. « La grande institution, dit M. de Viriville, était alors en pleine décadence. Moins ennemie du progrès que les jésuites ses adversaires, elle se montrait pourtant trop peu empressée de marcher en avant. C'est dans cette espèce d'incertitude et d'hésitation qu'elle fut surprise par le terrible mouvement qui venait changer toutes choses. Il fallait améliorer l'instruction publique. Les novateurs s'en chargèrent violemment, selon leur usage. En matière de réforme administrative, les révolutions n'ont qu'un procédé, et il est ancien, c'est celui des filles de Pélias, tuer pour rajeunir. Ils immolèrent donc l'enseignement pour le préparer à une vie nouvelle. Cette résurrection se fit un peu attendre. Plusieurs essais étaient demeurés sans résultats; des tentatives plus sérieuses de création s'accomplirent après la chute de Robespierre. On commença par fonder l'École normale (30 octobre 1794). Le désordre contemporain des choses et des idées se révèle par la singulière organisation de ce grand établissement : « M. de Lacépède, raconte Cuvier, s'y trou- « vait sur les bancs avec M. de Bougainville, septuagénaire, « officier général de terre et de mer, écrivain et géomètre « également fameux; avec le grammairien de Wailly, non « moins âgé, et auteur devenu classique depuis quarante

« ans, avec notre savant collègue M. Fourier. M. de La « Place lui-même, et c'est tout dire, y parut d'abord comme « élève, et aux côtés de pareils hommes siégeaient des vil- « lageois, *qui savaient à peine lire couramment*[1]. »

Voilà une école bien étrangement constituée. Mais pouvait-on attendre beaucoup mieux de cette époque bizarre? Une anecdote racontée par Cuvier achève de la peindre. « Un ministre du Directoire avait officiellement inspecté le Muséum. Au retour il parlait de l'intérêt de cette visite et de certains animaux curieux, la girafe, par exemple. « Sans « doute, lui dit-on, vous avez vu Lacépède? — On ne me « l'a pas montré, » répondit le ministre mécontent de cette négligence. » Heureusement à une telle administration en succéda bientôt une autre, capable de fonder, et dont l'œuvre subsiste encore. M. de Viriville a raconté avec un véritable talent l'histoire de l'Université impériale, et ses vicissitudes sous la Restauration et la dernière royauté. Nous n'avons pas le temps d'abréger son intéressant récit. Mais avant de le quitter, nous dirons un mot de l'élégance typographique et des précieux dessins qui relèvent le mérite de son ouvrage. Cette histoire est à la fois un livre d'étude et un livre d'art, un savant travail et un album. L'érudition ainsi illustrée doit plaire à tout le monde; l'histoire de l'instruction publique, sous ce costume élégant et mondain, peut se présenter dans tous les salons.

(*Revue de l'Instruction publique*, 13 avril 1854.)

1. Cuvier, *Éloge de Lacépède.*

DE L'ÉDUCATION DANS LA FAMILLE ET AU COLLÉGE,

par Th. H. Barrau.

Un écrivain honnête homme, qu'il faut toujours citer quand on parle d'éducation, Rollin, a dit : « Les livres admirables sont rares ; les livres estimables le sont bien plus. » Je m'empresse d'annoncer à nos lecteurs un ouvrage qu'aurait estimé Rollin lui-même : c'est le livre de M. Barrau sur l'éducation.

L'auteur s'adresse aux pères de famille. De tous côtés on se plaint de l'éducation publique, on lui attribue les malheurs du siècle ; chacun propose son projet de réforme ; chacun offre de sauver la société dans l'espace de vingt-quatre heures, et par le moyen le plus simple : une révolution dans l'enseignement. Il n'y a rien là qui doive étonner personne. Toutes les fois que les hommes mûrs font des folies que leurs enfants imitent à leur tour, ils ne manquent pas de se plaindre de l'éducation qu'on leur a donnée. Depuis quelque soixante ans, les pères de famille ont fait nombre de révolutions ; ils s'écrient douloureusement aujourd'hui que l'enseignement public a produit des révolutionnaires : ils oublient modestement que ce qui a produit les fils, c'est le mauvais exemple des pères. La société l'oublie comme eux, et cherche un remède aux vices présumés de l'éducation ; on travaille à la réformer ; on multiplie les systèmes, et l'on ne songe pas que s'il est un sujet où les expériences sont dangereuses, c'est l'éducation, parce qu'elles s'y font sur des êtres vivants, sur des âmes, et qu'il n'est pas permis d'exposer, même au profit de la science pédagogique, la vie morale de plusieurs générations.

Au milieu des théories plus ou moins aventureuses d'enseignement que la dernière révolution a enfantées, c'est une vraie consolation pour le bon sens public de compter deux livres qui n'ont la prétention ni de sauver le monde, ni de bouleverser l'enseignement, mais qui rappellent avec autorité, avec talent, quelques vérités oubliées ou méconnues. Le premier, à peine commencé, celui de Mgr l'évêque d'Orléans, doit être un traité complet : il résoudra toutes les questions que cet immense sujet de l'éducation embrasse. Le volume qui a déjà paru est un exposé singulièrement élevé des devoirs de l'enseignement public, et une étude pénétrante de ses imperfections. On y remarque, malgré des déclamations regrettables, la clairvoyance d'un homme supérieur qui a longtemps vécu entre les jeunes gens et les maîtres, et cette finesse d'observation morale qui est propre aux écrivains illustres du clergé. Ils sont en général de profonds moralistes : Bourdaloue connaît mieux le cœur de l'homme que La Rochefoucauld ; c'est qu'ils ont un avantage que ne donnent ni la connaissance du monde, ni l'expérience de la vie : confidents et directeurs des âmes, ils les voient dans les moments où elles songent le moins à se déguiser ; et s'ils jugent si finement les hommes, c'est qu'ils se bornent souvent à dire tout haut ce que les hommes leur ont dit d'eux-mêmes tout bas. C'est cette profondeur et cette justesse dans l'observation morale qui donnent un attrait si vif au livre inachevé de Mgr l'évêque d'Orléans.

Le second livre est celui de M. Barrau : je ne veux pas le comparer à celui de Mgr Dupanloup ; car ce n'est pas un traité complet d'éducation, c'est plutôt un appel éloquent, une leçon sévère donnée aux pères de famille : il n'a de commun avec celui de Mgr l'évêque d'Orléans que l'élévation et la pureté de l'inspiration chrétienne, la connaissance profonde de la jeunesse, l'amour du bien. La

nouveauté de son point de vue, c'est qu'il veut faire l'éducation des pères avant de commencer celle des enfants. On a répété à l'envi depuis quelque temps le mot de Leibnitz : « Si l'on réformait l'éducation, on réformerait le genre humain. » Mais Leibnitz, et ceux qui pensent comme lui, oublient que l'éducation qui doit réformer le genre humain, c'est apparemment le genre humain qui la donne, et qu'en dernière analyse l'éducation est, aussi bien que la littérature, l'expression de la société. M. Barrau prend l'inverse de la pensée de Leibnitz : « Réformons le genre humain, dit-il, et l'éducation sera réformée. » Maintenant la question est de savoir s'il est plus facile de réformer le genre humain que l'éducation, ou, pour parler plus simplement, de corriger les pères que les enfants. Je l'ignore ; mais ce qui est sûr, c'est que les enfants ne s'amenderont pas tant qu'ils auront pour excuse la conduite des pères. Que peuvent les préceptes en face des exemples ? que peuvent les maîtres, même les meilleurs, quand ils ont contre eux la puissance de l'exemple paternel ? « Vous vous imaginez, dit judicieusement aux familles M. Barrau, qu'une génération est le produit de l'éducation qu'elle reçoit, et, quand une génération n'est pas bonne, vous rendez l'éducation responsable. Vous comptez-vous donc pour rien ? » Et il fait leur procès aux pères qui ne remplissent pas leurs devoirs religieux, et se plaignent de n'avoir pas pour fils de petits saints ; qui les laissent lire les romans nouveaux, et veulent qu'ils en tirent la morale de l'Évangile ; qui leur parlent sans cesse de devenir riches, et s'étonnent qu'ils ne songent pas à devenir bons ; qui leur prêchent perpétuellement l'arithmétique, et se scandalisent s'ils aiment l'argent ; qui sèment au printemps la cupidité, l'ambition, l'égoïsme, et s'indignent de ne pas récolter toutes les vertus chrétiennes au temps de la moisson. M. Barrau a parfaitement raison. Mais qu'il y prenne garde : parmi

les maux qu'il déplore, il met au premier rang, si je ne me trompe, l'affaiblissement de l'autorité : est-ce un bon moyen de la rétablir dans les familles que d'instruire le procès des pères sous les yeux des fils ? Il ne serait peut-être pas bon que ceux-ci lussent son livre. Il est vrai qu'il ne les ménage pas non plus. Il a une page très-vive sur la jeunesse dorée et sur les étudiants de dixième année; il montre les idées positives envahissant jusqu'aux plus jeunes esprits, et le goût des jouissances matérielles corrompant jusqu'aux plus jeunes cœurs : il a raison encore. Oui, les adolescents d'aujourd'hui, j'y consens, ne sont plus ceux du vieux temps. Où est le jeune homme de vingt-deux ans qu'a connu et décrit Bossuet? Où est cette ardeur, cette impatience, cette inquiétude de désirs, *le sang chaud et bouillant semblable à un vin fumeux*, et les voiles de la jeunesse tendues de toutes parts à l'espérance, qui l'enfle et qui la conduit. Aujourd'hui le jeune homme est calme et réfléchi ; il raisonne comme un philosophe et calcule comme un agent de change ; il ne croit pas à la gloire, il sourit quand on parle d'enthousiasme : désintéressement, générosité, vieux mots de l'ancien régime ; dévouement, sacrifice, héroïsme, chimères des siècles d'or de la chevalerie; c'est la jeunesse du temps d'Horace. D'un bout à l'autre du Forum on lui crie :

Rem facias quocumque modo rem.

Et voilà comme M. Barrau, juge impartial entre eux et leurs fils, ressemble à tel arbitre dont parle La Fontaine, et,

Jetant des deux côtés la griffe en même temps,

frappe les deux parties d'un seul coup.

Il résulte de sa double sévérité que notre pauvre patrie est bien malade, puisque le présent, c'est-à-dire les pères, ne vaut rien, et que l'avenir, c'est-à-dire les enfants, ne

vaut pas mieux; et il est conduit, par ce pessimisme, respectable, tant il est honnête et contristé, à pleurer peut-être plus que de raison sur cette malheureuse France, *qui n'est plus qu'une vaste forêt de Bondy* (p. 12). N'en déplaise à M. Barrau, je trouve le mot un peu dur et le jugement bien désespéré. Beaucoup de gens, je le veux bien, prennent l'argent de leur voisin; mais combien donnent le leur! Il y a moins de voleurs aujourd'hui que d'hommes charitables. et les sociétés de bienfaisance nourrissent plus de malheureux que les prisons ne renferment de coupables. Ce qui me rassure, d'ailleurs, c'est le livre même de M. Barrau; il est excellent, et j'ai la confiance que, si la France n'est pas tout à fait la forêt que vous savez, il saura bien nous ramener des grands chemins dans la bonne voie; d'ailleurs, M. Barrau lui-même eût-il composé un bon livre, bien pensé, bien écrit, d'un ensemble irréprochable, et d'une longueur imposante, si la morale publique était morte ou mourante, au point de justifier sa comparaison? On ne doit aux morts que des épitaphes, et les meilleures se font en quelques lignes. Les onze chapitres substantiels et détaillés de M. Barrau, sans y comprendre l'avertissement et l'épilogue, prouvent qu'à ses yeux mêmes nous ne sommes pas encore perdus. Je ne sais si nous avons besoin d'être sauvés aussi souvent qu'on le dit; mais si cela est vrai, M. Barrau, grâce à l'excellence de ses conseils, à la pureté de sa morale, à la chaleur de son dévouement, aura une part honorable dans l'œuvre de notre salut.

Je constatais plus haut dans le livre de M. Barrau une égalité parfaite de rigueur envers les enfants et les pères: elle se dément, ce me semble, dans le cours de l'ouvrage, et l'auteur finit par se ranger décidément du côté des enfants. Si nous l'en croyons, leurs défauts sont l'œuvre d'une mauvaise éducation, c'est-à-dire de parents faibles ou mé-

diocrement éclairés. Sont-ils menteurs? c'est nous qui ne savons pas leur inspirer un amour suffisant de la vérité. Sont-ils fainéants? c'est nous qui les rendons paresseux. Sont-ils indociles? c'est nous qui ne savons pas les gouverner. M. Barrau se fait une haute idée de l'autorité paternelle, et il a écrit d'excellentes pages sur ce mélange de persuasion et de force, de tendresse et de fermeté, qui doit composer le caractère d'un bon père: l'idéal du gouvernement paternel, comme de tous les gouvernements, c'est un sage tempérament entre ces deux choses si souvent incompatibles, le pouvoir et la liberté: *principatus ac libertas*, dit Tacite. C'est dans les temps où l'esprit de famille s'affaiblit, et où les notions morales les plus naturelles, aussi bien que les idées les plus simples du sens commun, semblent se pervertir, que l'on a pu inventer un nouveau père, ami, confident, ou plutôt camarade de son fils, le jeune père, en un mot, tel que l'on peint de nos jours, au théâtre et dans les romans, des écrivains jaloux de flatter le parterre ou les cabinets de lecture, et qui sans doute, comme dit le personnage de Shakspeare, *n'avaient pas d'enfants*. M. Barrau fait une guerre impitoyable aux jeunes pères: avant tout, l'enfant doit obéir, parce que la nature veut que notre raison remplace la sienne; l'enfance est une minorité, il lui faut une régence; les régences sont les moments difficiles de la vie des individus, comme de celle des peuples, de la paternité comme de la royauté: si le régent ne sait pas régner, le peuple et l'enfant sont perdus. Ce sont là des idées justes et élevées. Fortifions l'autorité paternelle, mais ne la croyons pas toute-puissante; ayons confiance dans la force d'une bonne éducation, mais ne nous persuadons pas qu'elle triomphe toujours de la nature. M. Barrau, dans les pages, si aimables d'ailleurs et si bien inspirées, où il décrit le travail industrieux d'un père sur l'esprit et le caractère de son fils, aborde une grave

question que Locke et Rousseau n'ont pu résoudre, peut-être parce qu'elle est insoluble, celle de savoir à quel point l'éducation peut être créatrice. Se borne-t-elle à corriger les mauvais penchants et à fortifier les bons? ou peut-elle substituer dans toutes les natures des qualités à des défauts, si elle est ferme, sage, et, si elle est mauvaise, des défauts à des qualités? M. Barrau incline à penser que l'enfant naît, sinon avec une égale aptitude à devenir bon ou méchant, au moins avec une âme si tendre et si flexible, que l'éducation peut toujours la redresser et la diriger dans la droite voie, comme un jardinier habile redresse et dirige une jeune plante. En général, il montre autant d'indulgence pour l'enfance que de sévérité pour la jeunesse : quand il décrit ses qualités et même ses défauts, c'est avec une douceur qui laisse voir un grand amour; il aime à la suivre dans ses travaux et dans ses jeux ; de temps en temps, à la grâce et même à la mignardise des descriptions, on dirait des réminiscences de saint François de Sales. Il rassemble autour de l'enfant la famille tout entière, le père, la mère, les grands-parents, l'oncle, le frère et la sœur aînés, et même le petit cousin: il étudie cette jeune physionomie, comme si lui-même était l'aïeul; il écoute, il note, il admire les plus naïves paroles. Si l'enfant, à qui son père a dit : « Va dire à ton oncle qu'il vienne, » court à son oncle en criant : « Papa dit que vous veniez, » M. Barrau, plein de joie et d'orgueil, se demande, en face d'une syntaxe si bien devinée, « si, toutes proportions gardées, Newton a montré plus de génie que cet enfant-là. » (Page 54.) La chose n'est pas douteuse. Mais qu'importe? Quoique, tout en proclamant bien haut la loi de l'autorité et de l'obéissance, M. Barrau semble gâter quelque peu l'enfance, il y a, dans ces aimables pages, un accent d'honnêteté, d'élévation morale, de dévouement, qui va droit au cœur; on y trouve l'image de la famille, *sa gravité douce et sa grâce*

solide, comme dit Fénelon : c'est la poésie même du foyer domestique.

J'ai parlé des idées générales de M. Barrau ; je ne le suivrai pas dans ses développements. Je regrette de ne pouvoir signaler toutes les vues fines et justes qu'on trouve dans les remarquables chapitres sur les moyens et les règles de l'éducation, sur la religion, sur les colléges, etc. En m'abstenant d'énumérer tous les mérites de ce bon livre, j'aurai peut-être mauvaise grâce à signaler une lacune ; mais M. Barrau, qui recommande expressément de ne pas trop louer, même ce qu'on aime le mieux, voudra bien me pardonner. Puisqu'il se forme une si haute idée de la puissance de l'éducation, pourquoi n'avoir pas exigé d'elle qu'elle donnât aux jeunes gens la connaissance d'eux-mêmes? Pourquoi n'avoir pas consacré un chapitre de son livre à nous enseigner comment les jeunes gens peuvent apprendre à s'étudier, à découvrir leurs véritables aptitudes, à trouver leur vocation, à choisir leur état ? C'est là, si je ne me trompe, une des plus graves questions que l'éducation puisse résoudre, et une des plus négligées. Si la société est malade, ce n'est pas seulement parce que les pères de famille aiment l'argent ; c'est parce que les fils ne savent pas d'assez bonne heure ce qu'ils sont et ce qu'ils peuvent, et qu'à la fin de leurs études, ils ne choisissent pas un état, ils le prennent. Ils partent pour une profession comme pour une partie de plaisir. Un caprice, une mode, un hasard, décident de l'acte le plus important de la vie. De là tant d'aptitudes fausses, tant de professions mal choisies, tant d'hommes déclassés, c'est-à-dire tant d'amours-propres malades, tant d'intérêts froissés, tant d'insurrections toutes prêtes contre une société innocente. L'homme déclassé est un danger public. Il se sent mal à l'aise dans son état, le néglige, et ne produit rien de beau ni de bon. Il est mécontent de lui, et par conséquent des autres ; c'est un ennemi de tout le monde.

Je voudrais que M. Barrau, qui est si sévère pour les pères, et qui les avertit avec tant de vigilance de leurs fautes, eût travaillé à prévenir la plus redoutable de toutes, cette ignorance des vraies aptitudes de leurs enfants, le danger le plus grave des familles et de la société. Je voudrais qu'il leur eût appris, avec sa finesse et sa pénétration accoutumées, à lire de bonne heure dans l'esprit de leurs fils, ce livre si singulier et si curieux, dont il faut déchiffrer toutes les pages, pour découvrir, sous les connaissances diverses que le progrès des ans accumule en eux, la marque visible de leur vocation véritable, tracée par la main de la Providence, comme sous la surface du palimpseste on retrouve les œuvres disparues du génie. Je voudrais, en un mot.... que le livre de M. Barrau fût parfait au lieu d'être excellent. Tel qu'il est, il fait honneur au talent et au caractère de l'auteur, il justifie la récompense que l'Académie française a décernée à ses travaux, et il prouve une fois de plus que le corps enseignant, en France, travaille sans relâche à l'amélioration des âmes, en même temps qu'à la culture des esprits.

(*Revue de l'Instruction publique*, 16 décembre 1852.)

DISCOURS

PRONONCÉS

DANS LES DISTRIBUTIONS

DE PRIX.

DISCOURS PRONONCÉ A LA DISTRIBUTION DES PRIX DU LYCÉE DE VERSAILLES,

le 13 août 1851.

Jeunes élèves,

Vous avez entendu parler de Port-Royal, cette grande école de science et de sainteté, dont les ruines ne sont pas éloignées de notre ville. Parmi les maîtres de Port-Royal, vous vous rappelez l'auteur de ce livre, très-connu, sinon très-aimé de vous, *le Jardin des Racines grecques*. Le jour où Claude Lancelot devint le collègue de ses anciens maîtres, il voulut s'asseoir encore une fois au milieu de ses camarades sur les bancs qu'il allait quitter; et c'est de là qu'avant de donner sa première leçon, il témoigna modestement sa reconnaissance pour celles qu'il avait reçues. Je souhaiterais qu'au moment où j'élève la voix devant les maîtres excellents qui m'ont si longtemps donné leurs soins, l'étiquette de cette fête solennelle me permît d'i-

miter Lancelot, de rentrer dans vos rangs, et de rendre, de cette place où vous êtes, un public témoignage de ma reconnaissance à ce commun abri de notre jeunesse. S'il est doux de saluer les murs paisibles où l'on a longtemps vécu, ce n'est pas seulement quand on les quitte, comme vous, pour entrer dans le monde, avec le long espoir et les vastes pensées dont parle le poëte; c'est aussi quand on revient pour y vivre avec le souvenir d'un passé qu'on aime; c'est surtout quand, bien accueilli la première fois comme au retour, on doit un double remercîment pour une double hospitalité.

Cultivons en nous, jeunes Élèves, ces bons sentiments pour la maison où nous avons appris à devenir des hommes. Ce qui manque le plus de notre temps, on l'a dit, c'est le respect. C'est parce que nous ne savons plus rien respecter que nous ne savons plus rien conserver. Or, toutes les sortes de respect se tiennent. Dans ce monde du lycée, fait à l'image de l'autre, et où l'écolier porte en lui le germe du citoyen, la gratitude pour les maîtres prépare à merveille la reconnaissance pour la famille; l'obéissance à la discipline est l'image de la soumission à la loi; et le patriotisme du collége, avec lequel vous applaudissez aux succès de Versailles, c'est l'apprentissage de ce patriotisme plus élevé avec lequel vous saluerez plus tard toutes les grandeurs de notre chère patrie.

Je sais tout ce qui combat en vous ces bonnes dispositions. C'est d'abord ce secret mécontentement de votre vie présente que toutes les générations éprouvent en traversant le collége; elles s'en plaignent toutes fidèlement, et se donnent, en se succédant, le mot d'ordre de la médisance. Ce serait un rôle moins usé que de s'y plaire, et il y aurait pour des jeunes gens d'esprit comme vous une nouveauté piquante à se trouver bien où ils sont. Je ne sais pourquoi cette originalité ne tente personne; vous

êtes ici comme le prisonnier de Chillon qu'a chanté Byron. Vous apercevez à travers vos barreaux (vous voyez que je vous prends vos métaphores) une île aux beaux arbres verts. Cette île, pour vous, c'est le monde, et vous vous imaginez qu'on y arrive sans tempête et sans naufrage, à pied sec, comme voyageaient les Hébreux. Mais on ne passe plus ainsi la mer Rouge, et l'on se noie souvent avant de gagner la terre promise. Ce n'est que plus tard, après avoir vu combien il y a d'orages et de naufrages, que, vous rappelant cette douce servitude de notre Égypte, vous vous écriez comme dans la comédie :

Nous étions malheureux.... c'était là le bon temps.

Un autre malheur encore, c'est qu'autour de vous, souvent, ce que vous voyez, ce que vous entendez, combat votre reconnaissance; certaines opinions se sont répandues, qui, si on les laissait s'établir dans vos esprits, vous armeraient contre nous d'un juste ressentiment. Nous avons donc besoin de nous expliquer franchement, et l'occasion est bonne, devant vos familles, dans ce dernier entretien de l'année. Malgré la solennité de la cérémonie, quoique, sous la présidence de l'éminent recteur de cette Académie, votre digne proviseur ait convié les noms les plus honorés pour couronner votre jeune gloire, cette fête ne cesse pas d'être une fête de famille. Ouvrons donc franchement nos cœurs, prévenons toute cause de malentendu entre nous, et, quoique la vérité soit parfois délicate, surtout en ce temps-ci, disons hardiment la vérité.

Nous avons deux sortes de contradicteurs, les uns au point de vue religieux, les autres au point de vue politique. Les premiers nous disent : « Vous donnez l'instruction, mais vous ne donnez pas l'éducation, et vous faites des sceptiques; » les autres : « Vous donnez l'instruction,

mais vous la donnez mauvaise, et vous faites des révolutionnaires.»

Vous voyez, messieurs, que je n'affaiblis pas les reproches. Mais essayons de nous entendre. Qu'appelle-t-on instruction? Qu'appelle-t-on éducation? Tout le monde comprend la différence qui les sépare. L'instruction donne les connaissances, l'éducation développe les qualités morales; l'une amasse les idées, l'autre forme les sentiments; l'une est le moyen, l'autre le but; l'une produit les savants, l'autre enfante les hommes; en un mot l'instruction n'est qu'un chapitre du grand livre de l'éducation. L'Éducation! admirable mot, vraiment digne d'une langue aussi noble et aussi fière que la langue française, et qui exprime merveilleusement cette ascension de tous les moments imposée à l'homme pour gravir jusqu'à la cime de la grandeur intellectuelle et de la grandeur morale!

Vous apercevez déjà le lien naturel qui unit l'instruction à l'éducation. Nous voudrions donner l'une sans l'autre que nous ne le pourrions pas. Nous ne les séparons pas par la bonne raison qu'elles sont inséparables. Conçoit-on, en effet, une instruction qui décompose si artistement l'homme, qu'en touchant à son esprit elle n'effleure pas même son cœur? Suppose-t-on un programme d'études si ingénieusement combiné, que le goût des jeunes gens s'éclaire, et que leur sens moral reste dans la nuit? On dirait vraiment que le meilleur moyen de faire profiter la moitié de l'homme, c'est de tuer l'autre, et que nous, à qui l'on reproche notre éducation latine, nous n'avons jamais lu l'apologue de Menenius Agrippa. Mais ne sait-on pas qu'on a presque toujours des sentiments plus droits quand on a des idées plus claires, et que, lorsqu'on est plus sage, on est bien près de devenir meilleur? L'instruction façonne et ciselle, pour ainsi dire, dans l'esprit de l'enfant, la pure

image du beau et du vrai ; puis, quand la statue intérieure est achevée et qu'elle resplendit d'une grâce divine, le cœur du jeune homme s'éprend alors de cette beauté et de cette vérité tout environnées de lumières qu'a enfantées son intelligence, et c'est là le sens de cette allégorie profonde et charmante de Pygmalion adorant Galatée.

En même temps qu'il conçoit cet amour pour le beau et pour le vrai, il se passionne pour les grands écrivains qui en offrent les plus parfaits modèles. Il admire, et l'admiration, que Descartes mettait au rang des vertus, n'est-ce pas un des sentiments les plus chrétiens, puisqu'en nous inspirant l'enthousiasme pour un esprit supérieur à nous, il met une sorte de joie dans l'humilité ? N'est-ce pas en même temps l'un de ceux qui nous relèvent le plus, puisque, par la gloire d'un autre, il nous faut mesurer ce que nous avons de puissance pour la sentir? Communiquer de pareilles émotions, c'est la plus salutaire de toutes les morales. On améliore bien plus les âmes par ce qu'on leur inspire que par ce qu'on leur enseigne.

Vous le voyez, jeunes élèves, nous ne séparons pas le beau du bien, ni les talents des vertus : car en vous nous cherchons des hommes, et nous tenons la lanterne de Diogène toujours allumée. Comment donc imaginer que, dans ces âmes que nous voulons droites et bonnes, nous commencions par effacer le nom de Dieu? Nous agirions ainsi, si, comme Rousseau, nous prétendions élever des Émiles; mais les faux sages nous semblent aussi dangereux que les méchants. Il faut donc, à moins de nous prêter la préméditation de l'impiété, supposer que, sans le vouloir, notre enseignement oublie Dieu. Chose singulière ! on semble prendre pour de l'indifférence ce qui n'est que du respect. Je m'explique, messieurs. Il y a deux sortes de vérités dans l'enseignement religieux, les vérités dogmatiques et les vérités morales. Le dogme, nous n'y pouvons toucher, c'est

l'arche sainte. Si nous y portions la main, même la main la plus respectueuse, ceux qui aujourd'hui confondent notre réserve avec la tiédeur, ne nous accuseraient-ils pas d'audace? « Imprudents, diraient-ils, que faites-vous? Est-ce à vos bouches profanes de prêcher la parole sacrée? Est-ce à vous qu'il a été dit: « Allez, et enseignez toutes les « nations? » Prenez pour vous les sciences de la terre, mais laissez-nous au moins celle du ciel. » Voilà, messieurs, ce que nous crieraient de toutes parts des voix alarmées. Nous obéissons, nous laissons à votre excellent aumônier le soin de vous prêcher les vérités du dogme avec cette simplicité persuasive et cette onction affectueuse qui le font écouter et qui le font aimer. Mais du moins, puisqu'on nous reprocherait de parler, qu'on nous sache gré de savoir nous taire. Quant aux vérités de la morale chrétienne, celles-là ne sont pas, ainsi que les autres, enfermées dans le tabernacle. Il nous est permis de les prêcher à notre tour, et, si le dogme est un flambeau sacré que peuvent seuls porter dans leurs mains ceux que l'Église s'est choisis, la morale est le soleil qui luit pour l'univers, et nous nous efforçons d'en multiplier sur vous les rayons. Le nom de Dieu, d'où cette lumière émane, est sans cesse sur nos lèvres comme dans nos cœurs; c'est la pensée de sa vérité et de sa beauté éternelles qui vivifie tous les enseignements. Sa vérité est l'âme des sciences, sa beauté est l'âme des arts. Choisissez dans nos études le sujet qui, au premier coup d'œil, vous semblera le plus s'éloigner de l'idée divine, et bientôt à notre voix vous verrez le Dieu des chrétiens sortir dans toute sa grandeur et toute sa majesté du sein même de l'antiquité païenne, que vous étudiez pour mieux connaître les bienfaits de l'Évangile. Je prends une page de la littérature antique, un chant de plaisir, une ode inspirée par Épicure, charmante, pleine de fraîcheur comme le printemps qu'elle chante. Oui, je l'avoue, nous vanterons

le charme de ce tableau des Grâces décentes dansant à la clarté de la lune sur l'herbe rajeunie. Mais quand nous arriverons à ce passage éloquent, si éloquemment traduit par votre censeur :

> La mort au front livide, en sa marche assurée,
> Chaumières ou palais heurte sans s'émouvoir !
> La vie, ô Sestius, par sa courte durée
> Nous interdit un long espoir[1] ;

en conclurons-nous comme le poëte épicurien : Couronne-toi de roses, et bois à l'ombre d'un grand arbre, sur le bord d'un ruisseau ? Nous dirons aux jeunes gens qui nous écoutent : Voyez la différence des deux morales, la païenne et la chrétienne. Toutes deux mêlent sans cesse l'image de la mort aux plus doux plaisirs de la vie; mais l'une vous dit : « Jouissez, car bientôt vous allez mourir, et la mort n'a pas de lendemain :

> Cueillez, cueillez votre jeunesse,
> Comme à cette fleur, la vieillesse
> Fera ternir votre beauté. »
> (RONSARD.)

L'autre dit : « Oui, vous allez mourir. Détachez-vous donc de ces faux plaisirs et de ces faux biens; au lieu d'abreuver votre corps de délices, préparez votre âme à monter vers Dieu, car la mort a un lendemain, et ce lendemain c'est l'éternité. » Laquelle de ces deux morales est la plus digne d'un homme, laquelle repose vos yeux sur un plus doux avenir : des roses; après les roses, le tombeau; après le tombeau, le néant; ou bien une vie sévère, et ensuite l'immortelle félicité? Voilà, messieurs, notre langage. Craignez-vous qu'avec un pareil enseignement l'antiquité soit bien dangereuse? La doctrine d'Épicure nous sert à glori-

1. *Odes d'Horace*, liv. I, traduction de M. Anquetil.

fier la doctrine du Christ. C'est avec les ruines de l'antiquité que nous construisons l'Église du vrai Dieu. Il y avait à Byzance, dans un temple, sous Constantin, une admirable statue du Christ, faite des débris les plus précieux des idoles. Voilà l'image de l'antiquité, institutrice de la jeunesse moderne. Le paganisme que nous enseignons ne fait que des chrétiens.

De même que la littérature n'est pour nous que l'expression éloquente ou poétique des vérités morales, l'histoire n'est que le récit du gouvernement de Dieu en ce monde: c'est le regard de l'homme attaché à ce sillon lumineux que la main de Dieu laisse après elle dans les affaires de l'univers. Quoi de plus religieux qu'une étude qui commente sans cesse le mot de Fénelon : « L'homme s'agite et Dieu le mène ? » Et ne croyez pas que cette adoration de la Providence ne soit qu'un fatalisme déguisé : non, l'histoire telle que nous l'enseignons est la proclamation la plus éloquente de la liberté humaine; car, en même temps qu'elle est un acte de foi perpétuel dans la divine Providence, elle est un acte perpétuel de justice. Ce n'est pas le récit glacé d'un conteur, qui, sous prétexte d'impartialité, se dépouille de toute passion, même des plus nobles et des plus pures, et n'a, selon le conseil insensé d'un ancien, ni famille, ni autel, ni patrie. L'histoire est à la fois un témoin et un juge, elle dépose à haute voix devant la jeunesse, elle forme sa conscience par d'inflexibles arrêts, et en donnant à chaque homme la gloire ou la honte, selon le rôle qu'il a joué entre les mains de la Providence, elle fait l'éducation des deux plus saintes croyances de l'humanité, la croyance en Dieu, et la foi dans la vertu.

Je pourrais montrer comment les autres études, et la discipline elle-même, concourent à l'éducation morale; mais, dans cette étude incomplète, je ne puis toucher qu'aux

points principaux. Voici maintenant venir les politiques qui nous disent :

« Votre jeunesse a peut-être le cœur honnête, mais elle a l'esprit révolutionnaire. Comment en serait-il autrement? vous l'élevez à l'école de Rome et d'Athènes. Sous le nom d'éducation classique, l'éducation romaine est partout, même dans nos écrivains français, que vous lui donnez pour modèles. Qu'est-ce que Corneille? un bon père, un bon frère, qui a fait *les Horaces*, un excellent homme qui nous a donné le goût des vertus farouches et de l'héroïsme impossible, parce qu'il est devenu citoyen romain au lieu de rester simple bourgeois de Rouen. Qu'est-ce que Fénelon? un communiste. Voyez Télémaque et la république de Salente. Qu'est-ce que Montesquieu? un gentilhomme qui admire les lois de Sparte, où l'on n'était ni mari ni père, et réclame pour une bonne démocratie l'égalité des fortunes. Qu'est-ce que Rollin lui-même, le bon Rollin? un janséniste pacifique, qui ne rêve qu'épée, javelot et catapulte, et trouve naturel que le vol fût permis à Lacédémone puisque la loi l'autorisait, comme Rousseau, cet autre idolâtre de l'antiquité, qui se croyait membre de la république de Platon, parce qu'il mettait ses enfants à l'hôpital. En un mot, savez-vous ce que vous faites, vous tous qui donnez l'antiquité pour nourrice à votre siècle?

« Supposez qu'il existe quelque part une nation qui, méprisant le travail, cette base des sociétés modernes, ait fondé tous ses moyens d'existence sur la conquête et sur l'esclavage. Cette nation s'est fait une politique, une morale, une opinion publique conforme à son principe, qui n'est, on le voit, ni celui de l'égalité, ni celui de la fraternité. Or, vous envoyez toute la jeunesse française chez ce peuple, vivre de sa vie, et respirer ses idées comme on respire l'air du ciel. Seulement vous avez soin que chaque écolier parte muni d'un livre appelé l'*Évangile*, et vous

croyez qu'il est sauvé; puis vous vous étonnez que les hommes ainsi élevés, anachronismes vivants, se sentent dépaysés dans leur propre patrie, quand ils y reviennent, et que ne voulant pas se changer eux-mêmes, ce qui serait le plus long, ils aspirent à refaire le monde! Et vous vous accusez entre vous! Les uns disent : « C'est l'ancien régime « qui a fait le mal! » Les autres : « Ce sont les philosophes « qui nous ont perdus ! » Ce qui vous a perdus, c'est que tous, vous avez fait sucer à la jeunesse le lait de l'éducation antique, et que tous vous l'avez empoisonnée. »

Voilà, messieurs, l'objection dans toute sa force, et, ne vous y trompez pas, elle nous est répétée de toutes parts[1]. En vérité, répondrais-je d'abord, nous sommes plus à plaindre qu'à blâmer, car enfin la faute ne vient pas de nous, mais de nos pères. Ce n'est pas nous qui sommes des insensés, c'est l'Europe civilisée qui, depuis trois siècles, n'a pas le sens commun. Le XVI^e^ siècle, que l'on croyait avoir commencé notre renaissance, parce qu'il a ressuscité l'antiquité, n'a commencé évidemment que notre agonie. C'est un corrupteur. Et le XVII^e^, que dans notre innocence nous appelions le grand siècle, n'a été qu'une dupe. Bossuet et Fénelon, qui s'imaginaient élever à l'école de Démosthène et de Cicéron deux princes apparemment chrétiens et conservateurs, ne se doutaient pas qu'ils faisaient deux païens et deux révolutionnaires. Les grands esprits, leurs contemporains, que nous prenions naïvement pour ses flambeaux, ne sont que des feux follets qui nous ont conduits aux abîmes. Heureusement, et c'est là notre consolation, tous les peuples se sont laissé tromper comme nous; tous ont goûté, comme dit La Fontaine, *l'empoisonneuse coupe* que leur offrait cette enchanteresse d'anti-

1. M. Fr. Bastiat, *Baccalauréat et Socialisme.* — M. l'abbé Gaume, *le Paganisme dans l'Éducation.*

quité ; tous ont été métamorphosés par Circé, comme nous, et comme les compagnons d'Ulysse, l'Italie aussi bien que l'Espagne, l'Allemagne, où l'on joue devant le public des tragédies grecques que le public comprend, aussi bien que l'Angleterre, qui grandit cependant au milieu de nos malheurs, et où Robert Peel n'en a pas moins accompli une réforme immortelle, quoiqu'il eût fait avec lord Byron des vers latins au collége d'Harrow. Sérieusement, et c'est à vous que je m'adresse, jeunes élèves, plus je vous considère, moins je vous prends pour des Romains. Connaissez-vous parmi vous, je ne dis pas des sages comme Caton, mais de jeunes Catilinas ou de jeunes Gracchus? On dirait que dans nos chaires nous nous occupons, comme Nicolas Rienzi, à ranimer les cendres de la république romaine, ou, comme dit Mirabeau du dernier des Gracques, à jeter de la poussière en l'air pour qu'il en sorte des Marius. Certes, quand nous étudions avec vous l'histoire de ce monde qui n'est plus, nous en tirons des leçons salutaires. Nous vous dirons volontiers, si vous devez être soldats et faire nos guerres d'Afrique, d'imiter Scipion, et nos généraux n'ont pas trouvé l'exemple si mauvais, eux qui ont vaincu et pris Annibal. Nous vous dirons, si vous êtes avocats, d'imiter Cicéron, non pour flatter tour à tour, comme beaucoup d'avocats, César et Pompée, mais pour sauver votre patrie ; si vous êtes poëtes, de l'être comme Horace et Virgile, qui ont fait de si beaux vers, et qui n'ont pas fait de révolution ! Mais nous ne vous dirons jamais de conspirer contre le sénat et de prêcher la loi agraire. On semble se persuader que nous n'admirons l'antiquité qu'en ne la jugeant pas, et qu'à peine nous mettons le pied sur les ruines de Rome, nos habits deviennent des tuniques. Grâce à Dieu, si nous vous enseignons l'antiquité, ce n'est pas pour vous déporter dans un autre monde et vous dénaturer tout ensemble. Nous sommes obligés de

connaître Rome, comme des petits-fils de connaître leur vieille mère. C'est l'antiquité qui a fait notre littérature, notre langue même, et il nous siérait mal, parvenus à l'âge viril, de ne pas daigner tourner les yeux vers notre berceau. Et puis, de quel droit rayer ainsi deux grandes nations de l'histoire du monde? Il faut donc, dans l'intérêt présumé de vos vertus, vous laisser ignorer qu'il est passé sur cette terre des Grecs et des Romains? Pourquoi? Parce que les anciens, antérieurs à Jésus-Christ, n'étaient pas chrétiens encore; possesseurs d'esclaves, n'inscrivaient pas sur tous les murs : Liberté et Fraternité; guerriers et pillards, méprisaient la loi du travail; conquérants, n'avaient pas encore institué le congrès de la paix? Il faut donc que cette chaîne infinie de l'histoire, que forme le genre humain depuis sa naissance, ait deux grands anneaux rompus! C'en est donc fait de ces chefs-d'œuvre de poésie! C'en est fait de ces monuments immortels de la pensée philosophique! C'en est fait aussi des merveilles des arts : car puisque le paganisme, c'est la mort, que ses derniers vestiges disparaissent du monde! Abattons ces derniers débris du Parthénon, et brisons à nos pieds la Vénus de Milo! Déchirons aussi, déchirons toutes ces pages de nos grands écrivains, corrompues par le souffle de l'antiquité!... Mais quoi! nous faire les meurtriers des chefs-d'œuvre de nos pères? Devant ces grands hommes, nous serions comme le Cimbre devant Marius : l'épée nous tomberait des mains. D'ailleurs sont-ils si coupables? Corneille n'enseigne-t-il pas aussi bien à devenir martyr avec Polyeucte, que bourreau de son frère avec Horace? Fénelon, à vivre bon et vertueux à Ithaque, aussi bien que communiste à Salente? Quant à Rollin, que vous attaquez, savez-vous ce que c'était que Rollin? c'était un simple laïque : mais qui mieux que lui sut accomplir cette alliance entre l'inspiration de l'antiquité et l'esprit chrétien, qui est l'idéal de l'enseignement

moderne? Qui mieux que lui sut, en éclairant les esprits de toutes les lumières de Rome et d'Athènes, pénétrer les cœurs de toutes ces vertus nouvelles venues de Jérusalem? On a composé bien des livres sur l'éducation, car il n'est pas de sujet plus grave, surtout aux époques troublées où les partis veulent conquérir la jeunesse à leurs doctrines, parce que c'est conquérir l'avenir. Eh bien! au milieu de tous ces ouvrages où respire tantôt l'esprit d'intolérance, tantôt l'esprit révolutionnaire, quel est celui qui reste debout, entouré du respect universel, comme l'Évangile de l'éducation? C'est celui de cet esprit si élevé et si sage, si rempli de pieuse candeur et de gravité, de cet homme honnête, aimable et bon, de cet excellent écrivain qu'on appelle Rollin. Pourquoi? parce que, je le répète, ce livre est un pacte d'alliance entre l'instruction et l'éducation, et que la morale chrétienne, en l'inspirant, y a déposé un souffle de vie qui ne saurait s'éteindre.

Ce livre, messieurs, c'est notre livre, et, quand on voudra nous chercher quelque part, ce ne sera pas dans des productions irréfléchies, que l'ardeur des représailles contre une polémique provoquante a pu quelquefois enfanter; c'est là qu'il nous faudra chercher. Vous y trouverez la substance même de notre enseignement; nous l'y prenons sans rien changer : la vérité ne vieillit pas. C'est sous les auspices de ce grand homme, notre maître, que nous enseignons à aimer et à honorer Dieu, à prendre pour devise ce mot de l'Évangile, qu'il cite comme le vrai point de départ de l'homme dans la vie : « Soyez parfaits, comme votre père céleste est parfait; » nous enseignons, et c'en est la conséquence, à croire au progrès de l'individu et de l'humanité tout entière, au progrès fondé sur le perfectionnement moral; au progrès, le plus profond dessein de Dieu et le plus noble but des sociétés; nous enseignons à ne pas rester immobile, et à marcher en avant pour que le

dessein de Dieu puisse s'accomplir, à aimer la liberté, parce que sans elle le progrès est impossible, à ne jamais maudire son nom, même lorsqu'elle s'égare et se blesse de ses propres mains, à ne jamais désespérer de notre patrie, même lorsqu'elle s'agite comme étendue sur un lit de douleur, et que chacun de ses mouvements, comme ceux d'Encelade, ébranle le monde; voilà la sagesse que nous enseignons, conséquente et rigoureuse comme la géométrie, élevée et sainte comme l'Évangile dont elle est fille; sagesse qui embrasse tous les devoirs, ceux de l'homme et ceux du citoyen, et qui réalise enfin une des prescriptions que la vieille Université de France, sous Henri IV, imposait à ses maîtres : « Vous parlerez sans cesse aux jeunes gens, disait-elle, de Dieu et de la patrie. Vous voyez, messieurs, que nous n'avons pas changé.

Mais, si telle est l'éducation classique, d'où vient donc que d'un tel enseignement soient sorties les générations de notre temps, esprits malades, impatients de la règle, indociles à toute autorité parce qu'ils sont détachés de toute croyance? Messieurs, on commet généralement une grande erreur; on s'imagine qu'une génération est uniquement le produit de l'éducation qu'elle reçoit, et, quand une génération n'est pas bonne, on rend l'éducation responsable. Que dirait-on, si nous reprochions à l'éducation ecclésiastique du XVIII^e^ siècle, le XVIII^e^ siècle lui-même, et à une célèbre compagnie Camille Desmoulins et Robespierre? Partout on remarque ces contrastes singuliers entre l'éducation et les hommes qu'elle produit, et en tout pays Voltaire sort de la classe du P. Porée. C'est qu'à côté de l'éducation, il y a la famille, il y a l'esprit public, il y a la littérature, et ce sont toutes ces influences réunies qui forment les hommes. De nos jours, la famille, par exemple, n'a-t-elle rien à se reprocher? A Dieu ne plaise qu'au moment où je déplore l'affaiblissement de l'auto-

rité, j'instruise le procès des pères sous les yeux des enfants! Mais n'est-il pas vrai que les vertus qu'ils exigent de leurs fils sont souvent les vertus qu'eux-mêmes n'ont pas? Que peuvent les maîtres, même les meilleurs, quand ils ont contre eux la puissance de l'exemple paternel? Supposez que nous enseignions chaque matin à la jeunesse le respect de l'autorité, le goût de la discipline, l'amour de l'ordre et de la liberté réglée, en un mot tout ce qui constitue le bon citoyen. Croyez-vous qu'on entendra nos préceptes, si nous les donnons au bruit des coups de fusil d'une révolution? Un grand esprit, M. Jouffroy, dans une admirable leçon sur le scepticisme, se plaint qu'aujourd'hui les pères reprochent aux enfants ce qui est la faute des pères; il a raison. L'esprit révolutionnaire, c'est le péché originel du XIXe siècle. Vous avouerez qu'Adam serait mal venu, s'il nous accusait de l'avoir fait chasser du Paradis.

Une autre influence bien plus puissante encore, c'est celle de l'esprit public. Quoiqu'on ferme le plus soigneusement possible les issues du lycée à tous les bruits du monde, on ne peut complétement isoler la jeunesse de la vie de son temps. Pendant l'année, pendant les vacances surtout, elle sort, elle est libre, elle entend, elle écoute, elle parle, elle s'imprègne de toutes les idées bonnes ou mauvaises qui circulent au hasard, et les rapporte au lycée, où elles se mêlent à l'atmosphère si calme de nos études. Quand l'esprit public est bon, rien de mieux; la force de nos préceptes est corroborée par l'autorité de l'opinion. Mais quand il est mauvais, il mine sourdement la vigueur de l'enseignement, qui garde sa responsabilité sans pouvoir conserver sa vertu. Ce qui ajoute au danger de cette influence, c'est qu'elle est vague. Des idées précises, on les combat; mais ces opinions ailées, qui n'ont pas de corps, et qui volent dans l'air, ce sont ces fantômes qu'Énée ne

peut atteindre de son épée. « L'opinion, a dit Rivarol, est la reine du monde, sans doute parce que la sottise est la reine des sots. » Cela est moins une vérité qu'une impertinence, car beaucoup de gens d'esprit sont les sujets de cette reine-là, et c'est ce qui me permet de vous dire, sans vous offenser, jeunes élèves, que vous vous laissez gouverner par l'opinion. Ce qui augmente sa puissance, je le répète, c'est la difficulté d'un contrôle, c'est l'absence d'un censeur. Dans les plus mauvaises pièces, il y a presque toujours, à droite et à gauche de la scène, un homme mûr, au visage respectable, généralement nommé Ariste, qui représente l'homme raisonnable, et qui dit de temps en temps un mot de bon sens pour éclairer ceux des spectateurs à qui leurs lumières ne suffiraient pas. Sur ce grand théâtre où se jouent les mille fantaisies de l'opinion, on cherche vainement le bon Ariste. Sa voix est perdue au milieu de mille autres voix injustes et passionnées ; et cette jeunesse qui est au parterre, qui écoute et qui applaudit, court risque d'admirer les plus mauvais rôles et d'être la dupe des plus faux acteurs. Voilà le péril, messieurs. La question est donc de savoir si de notre temps l'esprit public est mauvais ou bon. Les optimistes les plus décidés répondraient qu'il peut être meilleur.

Enfin la littérature. Quoi qu'on dise, si les jeunes gens ne lisaient jamais que l'antiquité ou les classiques de notre pays, ils seraient fort honnêtes; mais dans leurs jours de liberté, malgré la vigilance des familles, ces jeunes Grecs et ces jeunes Romains ne lisent-ils pas d'autres discours politiques que ceux de Démosthène, d'autres récits que ceux d'Homère, et n'assistent-ils pas à d'autres pièces de théâtre qu'à celles de Sophocle? Les anciens du moins, ces grands corrupteurs, n'avaient pas inventé le roman. Je ne veux pas calomnier nos contemporains; mais enfin une statistique, très-habilement faite, dressait naguère

deux tableaux parallèles, bien curieux et bien tristes. C'était, d'une part, l'inventaire de tous les crimes et de tous les vices jusqu'à présent connus dans l'humanité; de l'autre, le catalogue correspondant de tous les drames ou romans contemporains, où chacun d'eux se trouve scrupuleusement décrit et raconté; car chacun d'eux a été le héros d'un drame ou d'un livre. Le théâtre et le roman ressemblent à ces hôpitaux où l'on a sous les yeux un spécimen de toutes les maladies; et encore, plus heureux que les médecins, ils ont inventé des maladies qui n'existent pas. Comment préserver les jeunes gens d'un tel danger? En 1553, les cortès d'Espagne présentèrent une pétition au roi pour qu'il lui plût de faire brûler à la fois et les romans de chevalerie qui tournaient la tête de l'Espagne, et ceux qui les écrivaient. Brûler les livres, c'est beaucoup; les auteurs, c'est trop. D'ailleurs les idées sont comme les salamandres, elles ne brûlent pas dans le feu. Mais un homme de génie parut, Cervantes; il fit *Don Quichotte*, et l'on ne vit plus un seul roman de chevalerie. Dieu veuille donc nous envoyer un Cervantes! Mais aujourd'hui ce n'est pas l'exaltation chevaleresque et l'abus du dévouement cosmopolite qu'il faut guérir : c'est le goût du bien-être personnel, c'est l'amour des jouissances positives, c'est l'égoïsme, c'est Sancho, en un mot, et non pas don Quichotte. Nous nous soucions peu maintenant de délivrer les princesses des mains des enchanteurs, peu nous importe Dulcinée. Mais nous voulons tous être gouverneurs de Barataria, ce qui veut dire, dans le langage de la politique moderne, que chacun, par esprit d'égalité, serait volontiers le président de son voisin. Cette maladie-là est plus difficile à guérir que l'autre.

Voilà, messieurs, en peu de mots, les vraies causes de l'état moral de notre pays; qu'on n'accuse donc pas uniquement l'éducation; l'éducation changerait, que le mal ne

changerait pas. J'ai voulu la défendre; pardonnez-moi si j'ai été forcé d'accuser notre temps et tout le monde. Loin de moi la pensée de rien retrancher à vos affections de famille et de patrie pour nous assurer votre reconnaissance; ce serait contraire à l'esprit même de notre enseignement. Tout en nous affligeant, ne désespérons pas de notre temps, ne désespérons pas de notre pays. Nous l'avons vu tomber bien bas sous Louis XV, et, de ces abîmes sans fond, il s'est relevé bientôt pour atteindre à la gloire sous le Consulat et l'Empire, et, sous le gouvernement de juillet, à la liberté, à la prospérité, qui valent mieux que la gloire. Ne répétons pas ce mot impie : « Nous sommes au Bas-Empire. » Les Grecs du Bas-Empire ne savaient que discuter; nous aussi nous discutons, et même beaucoup; mais nous avons prouvé à l'Europe, dans de lamentables jours, que nous savons encore mourir, et quand un peuple sait mourir, c'est que sa dernière heure n'est pas encore venue. Vous pouvez donc grandir, jeunes élèves, la fierté dans le cœur; car vous êtes les enfants d'un pays qui est grand encore, et qui peut encore être heureux. Cette grandeur, ce bonheur sont entre vos mains. Faites une réponse éclatante à ceux qui doutent de nous, en marquant dans notre histoire la date d'un pas nouveau dans la science et dans le bien. La vie humaine, selon saint Augustin, ressemble à une grande montagne qui porte sur ses flancs des vallées charmantes, des bois, des prairies, mais aussi des rocs et des volcans. « On ne peut descendre, dit-il, il faut toujours monter. » Je ne sais si nos pères ont traversé les prairies; nous, nous sommes dans la région des volcans. Montez toujours, et peut-être trouverez-vous plus haut une terre plus solide, des aspects plus riants, un air plus doux; cette marche de pèlerins sur les flancs de la montagne s'appelle le progrès; et ce n'est qu'après avoir gravi longtemps, longtemps, jusqu'au sommet de ce

Sinaï perdu dans les nuages du ciel, que l'humanité déchue peut espérer de retrouver Dieu.

DISCOURS PRONONCÉ A LA DISTRIBUTION DES PRIX DU LYCÉE DE LOUIS-LE-GRAND,

le 11 août 1854.

Jeunes élèves,

Je lisais dernièrement dans un vieil auteur du XVI^e^ siècle : « Il m'est advis que toutes fois qu'on parle à cette belle jeunesse, il est plus advantageux de l'orner de bons et sévères préceptes que de la chatouiller d'éloges, et si j'avais oncques à exhorter nos jouvenceaux dans quelque oraison, je leur dirais apertement qu'ils sont bien éloignés des parfaits jeunes gens du tems jadis, comme les a dépeints Horatius et Aristoteles. »

Ne croyez pas, jeunes élèves, que j'adopte la pensée de Charron tout entière. Je serais mal venu, devant vous, à soutenir cette vieille opinion qui place la perfection dans le passé, au lieu de la chercher dans l'avenir, interdit le progrès, décourage par conséquent les efforts, et ne nous console d'être pires que nos devanciers que par la certitude de valoir mieux que nos descendants. Cette élégie sur la décadence perpétuelle du genre humain est d'ancienne date; elle a probablement précédé l'*Iliade*, et j'affirmerais volontiers que l'aïeul de Nestor lui a reproché, plus d'une fois, de n'être, en comparaison du vieux temps, qu'un parfait mauvais sujet. On remonterait ainsi au premier grand-

père et au premier petit-fils. Laissons donc de côté ce lieu commun, je le veux bien, jusqu'au jour où il vous paraîtra une vérité et où vous commencerez à vous en servir, c'est-à-dire, quand vous aurez soixante ans.

Il est encore un point sur lequel je ne suis pas tout à fait d'accord avec Charron. Sans *chatouiller*, comme il dit, *les jeunes gens d'éloges*, on peut leur dire franchement le bien qu'on pense d'eux, et je ne me croirai pas votre courtisan, pour vous féliciter aujourd'hui de vos travaux et de vos succès, en présence du savant illustre et de l'administrateur éminent qui président à cette fête. Vous avez répondu à l'attente de vos maîtres, soutenu avec honneur l'antique réputation du lycée, et mérité de l'Association des anciens élèves de Louis-le-Grand, si attentifs à la gloire de leurs jeunes camarades, un témoignage solennel de satisfaction. Faites hommage de vos victoires, messieurs, à l'habile capitaine qui nous a tous commandés; c'est sur le front de notre digne et cher proviseur qu'il faut poser vos couronnes, et vous regrettez comme moi, j'en suis sûr, qu'on ne les y puisse placer que par métaphore, car ici l'image oratoire n'est que la justice même et la vérité.

Maintenant je reviens à mon vieil auteur : j'ai fait, quand il le fallait, mes réserves ; mais il est un point sur lequel il a raison. Non, vous ne ressemblez plus aux jeunes gens d'autrefois. Le jeune homme du XIX^e^ siècle (c'est de lui, ou plutôt, vous le voyez, c'est de vous que je veux parler), le jeune homme du XIX^e^ siècle a sans doute conservé quelques-uns des traits de l'ancienne jeunesse, ceux que rien ne peut effacer, parce qu'ils tiennent essentiellement à la nature humaine; mais il a reçu de son temps plusieurs traits particuliers, qui font de votre physionomie, ne vous en déplaise, une physionomie originale. Je ne veux pas dire que vous soyez pires ou meilleurs, messieurs, mais vous êtes différents. Prenez les jeunes gens de l'antiquité, tels que les re-

présentent les philosophes, les moralistes, les historiens, les poëtes, Aristote dans sa *Rhétorique*, Térence dans ces comédies charmantes qu'un de vos maîtres traduit avec tant d'élégance [1] : partout ce sont les mêmes traits ; les jeunes gens sont impétueux, ardents ; emportés par leur fougue, ils ne se gouvernent point ; passionnés pour ce qui honore, ils aiment les distinctions, surtout celles de la victoire, car la jeunesse est jalouse de prééminence, et la victoire est une prééminence. Ils ressentent ces deux ambitions bien plus que la convoitise d'argent ; ils sont très-peu avides, parce qu'ils n'ont pas fait même l'essai du besoin ; ils sont confiants, parce qu'ils n'ont pas encore éprouvé beaucoup de mécomptes. Ils ont l'âme généreuse, parce qu'ils n'ont pas encore été rapetissés par la vie ; ils aiment à rire, et partant ils sont moqueurs, etc. Voilà, ce me semble, dit Aristote [2], le caractère des jeunes gens.

Vous en avez gardé quelque chose, messieurs. Vous aimez à rire, par exemple ; vous êtes moqueurs, et je ne m'en plains pas, puisque c'est la tradition. Mais, d'autre part, quelle différence ! Les principaux caractères de la jeunesse mis en lumière par le philosophe, c'est l'ardeur, l'amour de la gloire, le dédain de l'argent, l'espérance, l'illusion, la croyance si ingénue au bonheur, la passion de l'honneur, enfin toutes ces qualités vives et charmantes qui ont inspiré le mot de Vauvenargues : « Les premiers jours du printemps ont moins de grâce que la vertu naissante d'un jeune homme. »

Sous ces nobles fleurs de l'âme, en effet, on sent la vertu germer et mûrir. A Rome, à Sparte, même à Athènes, chez ce peuple ingénieux dont l'âme ne valait pas l'esprit, partout, dans l'antiquité, vous trouverez au fond des cœurs le

1. M. Fallex, auteur d'une remarquable traduction en vers des *Adelphes*.
2. Aristote, *Rhétorique*, traduction de M. Villemain.

germe de l'héroïsme, c'est-à-dire d'une force supérieure qui nous fait préférer quelque chose à notre fortune, à notre famille, à nous-mêmes, à notre propre vie. L'objet de cette préférence passionnée, le mobile de ces grands sacrifices, a changé selon les temps. Ç'a été tour à tour la patrie, la liberté, la religion, la science, l'honneur, et le caractère de l'héroïsme a varié en même temps que les passions du héros. Il a été l'héroïsme du citoyen dans les républiques antiques, et peut-être prendrais-je plaisir à vous mettre sous les yeux quelques beaux exemples de ces jeunes hommes à la Plutarque, qu'admiraient tant nos pères, et que loue si souvent Montaigne, si je ne savais qu'on nous reproche déjà bien assez de vous travestir en Lacédémoniens. On me pardonnera plus aisément de vous vanter l'héroïsme chevaleresque et religieux du moyen âge. Le christianisme, en purifiant les meilleures passions sans les affaiblir, a créé alors des caractères impossibles dans l'antiquité. C'est le jeune saint, par exemple, c'est le jeune chevalier. Quel spectacle que celui d'un jeune homme de vingt ans, entrant dans une église, comme Savonarole, et, à la voix du prédicateur qui lui semble la voix même de Dieu, écrivant à son père : « Mon père, je vous quitte, je quitte ma mère, je quitte la maison de mon enfance, pour me faire le chevalier de Jésus-Christ! » ou fuyant au désert parce qu'il avait vu en rêve, comme Justiniani, une belle jeune femme toute pleine d'une grâce divine, qui lui montrait du doigt le chemin du paradis jonché de fleurs ; ou s'enfermant comme François d'Assise dans une cellule, et causant avec ses frères les agneaux et ses sœurs les tourterelles ; ou couchant sur la dure et se plongeant dans les étangs glacés, comme saint Bernard, pour affermir son intégrité attaquée contre les délices du siècle! Voilà, messieurs, le jeune saint du moyen âge ! Mais si ces grands exemples sont aujourd'hui trop forts pour votre faiblesse, souvenez-

vous au moins du jeune chevalier. Quand vous êtes sur le point d'entrer dans le monde, et de voir de près ces mœurs modernes, ternes et plates, qui prêtent si peu au déploiement des grands caractères, quand vous vous demandez si dans cette société bien alignée vous serez substituts, ingénieurs ou médecins, n'évoquez-vous pas quelquefois avec regret les brillantes images des temps chevaleresques ? N'avez-vous pas comparé l'étudiant, sur les bancs pacifiques de son amphithéâtre, au jeune preux accomplissant la veillée des armes, ceignant l'épée et partant pour la terre sainte ? Il étudiait son droit dans le code de la chevalerie, et faisait son stage sur le champ de bataille. Il protégeait les faibles, il honorait les dames, il battait les infidèles. Il était si détaché des faux biens de ce monde qu'il brûlait quelquefois son palais, en partant pour la croisade, et ensemençait son champ de pièces d'or ! Il combattait si bien par un pur dilettantisme de vaillance, qu'après avoir loyalement terrassé son adversaire, il lui tendait la main, et tous deux enfourchaient le même cheval, et le piquaient de quatre éperons, comme les paladins de l'Arioste[1]. Que de vertus comprenait l'héroïsme chevaleresque ! la piété, la charité, la courtoisie, l'abnégation, la fidélité, le dévouement, la bravoure ! Nous avons beau, messieurs, être les citoyens d'une société qui a lu *Don Quichotte*, et où, au lieu d'armer chevaliers les jeunes gens, on les reçoit bacheliers, il y a dans ces récits des antiques prouesses quelque chose qui charme les âmes les moins héroïques, et je plaindrais le jeune sage qui, à dix-huit ans, serait du parti de Sancho.

Plus tard, quand l'établissement des armées permanentes eut remplacé l'esprit d'aventure par la discipline, quand l'invention des armes à feu eut rétabli l'égalité entre le premier des preux et le dernier des soldats, la chevalerie fut

1. Voy. Ampère, *De la chevalerie.*

blessée à mort, et, lorsqu'elle expira au bruit des éclats de rire de Cervantes, l'héroïsme avait déjà changé d'objet, la science était devenue la passion du XVI^e^ siècle. Vous vous plaignez souvent de votre condition, jeunes élèves, et, à vous entendre, vous menez une rude vie ! Vous vous croyez de petits bénédictins quand vous avez passé dix mois par an dans un séjour agréable, où les plaisirs sont sagement ménagés, où les livres courent au-devant de vous pour vous offrir la science, où l'autorité est paternelle, où le travail est facile et le sommeil assuré, où la table même est exquise, enfin dans une véritable Sybaris. Vous ne connaissez pas la vie de l'écolier d'autrefois. Vous ne l'avez pas vu, avec son pourpoint de gros drap et son petit capuchon, gravir avant le jour jusqu'au collége de Montaigu, où tout était aigu, selon le proverbe d'alors :

Mons acutus, ingenium acutum, dentes acuti.

Vous n'avez pas connu *Pierre Tempête, le grand fouetteur de Montaigu*, comme l'appelle Rabelais, qui aurait voulu le brûler à petit feu, lui et tous ses anciens professeurs.

Vous n'avez pas entendu Érasme, dans son piquant dialogue *De la chair et du poisson*, se plaindre du mauvais gîte, de la mauvaise nourriture, ni substantielle ni abondante, des mauvaises nuits sur la paille et des coups de fouet qu'il fallait endurer des années entières pour être bon écolier. Et cependant, dans ces séjours terribles, on voyait accourir en foule une jeunesse prête à tout souffrir, la faim, le froid et les coups, pour avoir le droit d'étudier. Un pauvre enfant qui devait un jour devenir principal de Montargis, Jean Stondonck, venait à pied de Malines à Paris pour être admis à cette sévère école, travaillait le jour sans relâche, et la nuit montait dans un clocher pour y travailler encore aux rayons gratuits de la lune [1]. C'était le temps héroïque

1. M. Vallet de Viriville, *Histoire de l'instruction publique.*

des études classiques, messieurs, le temps où Ronsard et son ami Baïf, couchant dans la même chambre, se levaient l'un après l'autre, minuit déjà sonné, et, comme le dit un vieux biographe, Jean Dorat, se passaient la chandelle pour étudier le grec sans laisser refroidir la place. C'est le temps où Agrippa d'Aubigné savait quatre langues et traduisait le *Criton* de Platon « avant d'avoir vu tomber ses dents de lait. » Aujourd'hui les mœurs scolaires sont plus douces, et vos maîtres s'en applaudissent les premiers; la place du grand fouetteur Tempête est supprimée dans l'Université, et le délicat Érasme vanterait les bons lits et la bonne chère de la jeunesse moderne. Mais le savoir est-il aussi précoce? J'en connais beaucoup d'entre vous qui ne traduiraient pas le *Criton* et qui ont pourtant leurs dents de sagesse. L'ardeur de l'étude est-elle aussi violente? Je ne connais personne qui monterait dans un clocher. Enfin, le respect pour l'autorité et la soumission qu'entretenait cette âpre discipline ont peu à peu diminué; les jeunes gens se sont émancipés davantage, cela est naturel, à mesure qu'on les a plus doucement gouvernés; l'esprit d'indépendance, qui a pris son essor, ne s'arrête pas toujours, même devant l'autorité chère et sacrée de la famille, et je voudrais être sûr que tous les adolescents d'aujourd'hui ressemblent à Montaigne, qui gardait soigneusement dans son cabinet le vieux bâton sur lequel son père s'était appuyé, et disait, en s'y appuyant à son tour : « Je me glorifie que sa volonté s'exerce encore et agisse pour moi. »

Outre le respect et la soumission, ce que le jeune homme du XIX^e^ siècle a perdu, c'est la passion de la science. Sa grande affaire, ce n'est plus, comme au XVI^e^ siècle, d'étudier, mais de terminer ses études, et surtout de les abréger, en traversant le plus tôt possible le pont suspendu du baccalauréat, qui le fait passer du lycée dans le monde après lequel il soupire; il croit apercevoir sur l'autre rive le re-

pos et le plaisir, et comme les ombres qui, dans Virgile, aspirent à l'Élysée, il se hâte, il s'élance, et quelquefois il tombe, *ripæ ulterioris amore*. Le plaisir, voilà, selon lui, le vrai but de la vie! La gloire, vaine fumée! Le souci de la postérité, chimère! L'avenir n'est rien, le présent est tout! Ainsi l'on raisonne, et l'on se croit un sage, parce qu'on a crevé dédaigneusement, dit-on, ces bulles de savon dont s'amusait jadis la pauvre humanité. Plus d'illusion! plus d'enthousiasme! il faut voir le monde tel qu'il est! Qui donc a dit autrefois que ni l'or ni la grandeur ne nous rendent heureux? Maxime des âges primitifs, bonne tout au plus du temps de Philémon et de Baucis, quand les dieux venaient demander à dîner aux hommes sur la terre, et les changeaient en tilleuls pour récompenser leurs vertus! Quiconque est riche est tout, c'est Boileau qui l'a dit, et de tous les hémistiches classiques, voilà celui qui se grave le mieux dans les jeunes mémoires! A l'âge où les adolescents devraient rêver comme des poëtes, ils calculent comme des agents de change; ils affectent une expérience, une supériorité de raison sèche et désabusée, dignes des sexagénaires; ils jugent de haut la vie, comme s'ils avaient vécu. En un mot, ce qui manque aux jeunes gens d'aujourd'hui, c'est la jeunesse. Et ne croyez pas, messieurs, que je les calomnie. Je raconte simplement leur confession. Je me rappelle avoir tenu dans mes mains le premier, et, je dois dire, l'unique exemplaire qui ait survécu, d'un journal qu'il y a vingt ans environ, quand le romantisme échauffait encore les têtes, des écoliers avaient fondé. Cet organe de l'opinion publique, rédigé par un rhétoricien, un philosophe et un mathématicien, s'intitulait modestement: *le Rénovateur*. Le premier numéro, le manifeste du parti, commençait en ces termes : « *Le Rénovateur* se propose d'embrasser dans ses études toutes les branches des connaissances humaines. » Ce n'était pas moins, vous le voyez,

que l'Encyclopédie du XIXe siècle. Puis, se posant cette objection assez naturelle : « Ne sommes-nous pas bien jeunes pour de si grands travaux, *tenues grandia*, comme on dit dans les classes? » voici comment ces messieurs répondaient : « Hélas! qui l'ignore? Il n'y a plus de jeunes gens aujourd'hui. Le monde a fait plus d'un tour sur lui-même depuis les impertinences d'Aristote et de Boileau. Peut-être était-on jeune de leur temps; mais aujourd'hui, ne voyez-vous pas comme nos joues sont pâles et nos fronts creusés par la pensée? Nous voilà, nous, la jeunesse du XIXe siècle, telle que le malheur et la méditation nous ont faite. Dans la France nouvelle, on est homme à quinze ans. » J'ai vu, messieurs, j'ai touché, j'ai lu ce curieux monument de la folie de la jeunesse française. Depuis ce temps, la maladie a diminué; vous vous portez mieux, vous avez des moments lucides; mais, croyez-moi, vous n'êtes pas guéris.

Les causes du mal, en effet, sont nombreuses et profondes. Il serait long de les énumérer. Il faudrait compter parmi les plus voisines cette fièvre industrielle qui s'est emparée du monde, et qui, tout en produisant des merveilles, traîne à sa suite les plus graves dangers; il faudrait compter la littérature de ce temps, qui soulève les appétits et abaisse les sentiments, et dont les héros favoris mènent le monde à la baguette parce qu'ils ont des trésors dans leur poche, et donnent à la société le spectacle d'aventuriers millionnaires faisant l'intérim de la Providence. En remontant plus haut, est-ce que l'histoire du dernier siècle et du nôtre n'a pas sa part dans la transformation des caractères? Les vieilles générations ne sont-elles pas bien souvent déjugées et compromises aux yeux des nouvelles? N'ont-elles pas provoqué par leurs erreurs et leurs fautes l'émancipation de la jeunesse, et redoublé la confiance qu'elle a si naturellement en elle-même? Nos révolutions ne tiennent-elles pas à ce que la société moderne n'a pas de

principes bien arrêtés, et n'est-ce pas seulement le défaut de principes communs qui pousse chacun à s'établir le juge de toutes choses et à se prendre pour mesure de toute vérité? De là, comme l'a très-bien remarqué un grand philosophe, cette indépendance prématurée des jeunes gens, qui, à peine échappés des bancs, se déclarent les égaux de leurs pères; de là ce dédain pour l'autorité du passé, de là ces prodiges de fatuité et d'orgueil! Une autre cause encore, c'est la morale égoïste du XVIIIe siècle, qui a jeté de si profondes racines et qui vit encore dans les âmes. Il est clair qu'en proclamant le sensualisme, la philosophie du XVIIIe siècle a proclamé en même temps la morale de l'intérêt. Là où la loi suprême est le plaisir et l'utilité de chacun, il n'y a plus ni héroïsme, ni désintéressement, ni générosité, et c'est du XVIIIe siècle qu'on peut dater, dans le cœur de la jeunesse, l'invasion de ces sentiments intéressés, froids, secs et mesquins, que les jeunes gens reprochaient autrefois aux vieillards, et dont se parent les petits épicuriens d'aujourd'hui. J'en trouverais mille preuves dans les moralistes du temps, et surtout dans Massillon, qui, en quelques traits, a supérieurement dépeint la jeunesse de son siècle. J'aime mieux choisir un autre témoin, un écrivain qui connaissait admirablement les jeunes gens, un professeur illustre qui vivait avec eux, un de mes prédécesseurs dans ce lycée, appelé alors le collége de Clermont, le maître de Voltaire enfin, le P. Porée. Vous le savez, messieurs, au collége de Clermont, dirigé par une célèbre compagnie qui aimait, comme dit le P. Jouvency, « à parer de roses les buissons de la science, parce que les buissons plaisent quand ils sont fleuris, » on jouait des pièces de théâtre où figuraient les élèves, où se pressaient leurs familles, et où daigna même assister quelquefois le roi Louis XIV.

Dans cette première cour, où vous vous livrez aujour-

d'hui à des jeux moins dramatiques et moins mondains, on élevait une vaste tente, et les rhétoriciens d'alors y représentaient en costume les tragédies et les comédies de leurs maîtres, écrites en beau latin, devant leurs mères émues et ravies, comme on l'a dit finement, de voir leurs fils déclamer si bien ce qu'elles ne comprenaient pas. L'un des poëtes les plus habiles de cette école classique et pieuse, le P. Porée, dans une comédie appelée doctement *Misoponus*, ou *le Paresseux*, a représenté avec beaucoup d'agrément et de vérité la jeunesse de son temps. *Misoponus* s'est débarrassé le plus vite possible de ses études, pour pratiquer en paix son système de philosophie, composé de deux préceptes fondamentaux : s'amuser le plus qu'on peut, travailler le moins possible. Il a fondé une académie de paresseux, dont il est le président, et où l'on n'est admis qu'avec des titres bien établis et des certificats de parfait épicurien. Il vit au jour le jour, faisant l'esprit fort et le désabusé, persiflant son tuteur Timante et son grand-père Tisagore, se raillant de tout ce qu'on respecte, de la religion, de la vertu, de la gloire, de l'honneur, mais non pas de l'argent, et courant sans cesse, c'est le P. Porée qui parle, les cafés et les théâtres, à tel point que le bon Tisagore, dans une superbe tirade contre les cafés, s'écrie : « Malheur à tous les buveurs d'eau chaude qui vont puiser dans le fond de leur tasse je ne sais quelle ironie impertinente qu'il est impossible de tolérer. » Voilà, messieurs, le jeune homme de ce temps-là peint au vif par un des maîtres, et, qui plus est, par un des confesseurs de la jeunesse. Avouez que le portrait n'a pas complétement vieilli, et que si, dans nos lycées devenus plus austères, on jouait la comédie, vous entendriez avec profit cette morale sensée de Tisagore : « Croyez, mes amis, espérez, travaillez, ayez des illusions, de l'enthousiasme, des déceptions même ; cela vaut mieux que de rire de tout, de ne croire qu'au plaisir, et de présider l'académie des paresseux. »

Tisagore a raison, messieurs. Rien de plus funeste que cet esprit sec et positif qui est le caractère des jeunes gens d'aujourd'hui. Le regard de la jeunesse, sachez-le bien, est fait pour voir le monde plus beau qu'il n'est : l'illusion est pour elle un don de la Providence. Notre œil serait hors de son état naturel, si, au lieu de voir brisé un bâton dans l'eau, il le voyait tout droit. Ce serait voir plus juste, mais ici la justesse même serait le signe d'un dérangement de la vue. De même c'est un mauvais symptôme de la santé morale d'un jeune homme, quand il prétend voir la vie et le monde tels qu'ils sont. A votre âge, messieurs, l'illusion est plus vraie que la réalité.

D'ailleurs, si le rayon de l'idéal ne vient pas tout illuminer autour de vous, comment supporterez-vous les épreuves de la vie, le travail, la pauvreté peut-être, la lutte contre le présent, et les vaillants efforts qui fondent l'avenir? Quand vous aurez rencontré par hasard quelque opulent équipage, où l'un de vos anciens camarades promènera son oisiveté, ne remonterez-vous pas, le cœur serré, le long escalier de votre modeste chambre d'étudiant, si vous ne pouvez vous écrier comme le poëte de la *Jeune Captive :*

L'illusion féconde habite dans mon sein ;
J'ai les ailes de l'espérance.

Pour que ces années presque inévitables d'humbles travaux, de privations et d'obscurité, vous soient faciles et légères, ne faut-il pas qu'en regardant les murs mélancoliques de votre cellule, vous vous disiez au fond du cœur : « C'est de ce réduit, où brille si tard ma lumière vigilante, que sont sortis avant moi tant d'hommes de bien et de talent, qui aujourd'hui honorent la France; c'est ici que sont venus avant moi travailler, rêver, espérer, méditer sous ces toits, combien de poëtes, d'artistes, de savants, d'orateurs, de

politiques aujourd'hui célèbres! Cette mansarde est froide et nue; mais au delà, quel horizon! Et moi aussi je suis un poëte, et moi aussi je suis un savant, et moi aussi je suis un peintre! Je n'ai qu'à ouvrir ma fenêtre pour voir briller au soleil le dôme de l'Institut! »

Ah! messieurs, heureux le jeune homme qui se tient à lui-même ce noble langage, en marchant à grands pas dans son étroit logis, et qui frappe son front, comme Chénier, en s'écriant : « J'ai quelque chose là. » Enthousiasme charmant! rêve des cœurs généreux qui promet d'honorables vies! doux éclat du matin qui annonce un beau jour!

Vous le voyez, messieurs, ma morale se résume en deux mots : Sachez vous rajeunir. Il n'est pas besoin pour cela du talisman des fées. Les baguettes magiques qui changeaient les vieillards en de beaux jeunes princes sont depuis longtemps perdues; mais, ce qui ne l'est pas, ce qui s'offre à vous tous les jours, ce sont les conseils du bon sens, et le bon sens vous dit en excellents vers :

> Qui n'a pas l'esprit de son âge,
> De son âge a tout le malheur.

Ce qui ne vous abandonnera pas non plus, ce sont aussi les conseils de vos maîtres, et ils vous protégeront contre cette littérature sensuelle et aride de nos jours, qui vous dessécherait et vous donnerait une si fausse idée de la vie; ils vous ramèneront aux sources plus pures du grand siècle, où les âmes se retrempent et se désaltèrent. Enfin, à la voix de la morale chrétienne, cette ennemie divine de l'égoïsme, vous arracherez de vos cœurs tous les germes clandestins semés par cette morale de l'intérêt, qui se glisse partout avec l'air qu'on respire; peu à peu vous vous dépouillerez de ce caractère factice, qui, vous vieillissant avant l'âge, fait de vous des anachronismes vivants; vous

reviendrez aux généreuses, aux vraies passions de la jeunesse, vous les prêcherez aux générations qui vous succéderont, et quand un jour vos fils viendront vous remplacer sur ces bancs, peut-être aurez-vous la tardive satisfaction d'entendre quelque voix prudente, comme la mienne, leur répéter ce refrain par où commençait ce discours: « Mes enfants, vos pères valaient mieux que vous. »

ÉTUDES

LITTÉRAIRES

ET MORALES.

HOMÈRE,

Poëme par M. Ponsard.

Il y a deux sortes de paganisme : l'un qui est bien mort, mais qu'aurait infailliblement ressuscité, s'il avait pu revivre, la guerre entreprise récemment contre lui; je veux parler du paganisme mythologique et de son usage en littérature, de la fable en un mot. Personne ne croit plus avec Boileau qu'il n'y a pas de poésie si l'on ôte leurs ciseaux aux Parques, et si l'on chasse les Tritons de l'empire des eaux : personne ne se persuade avec Voltaire

Qu'on chérira toujours les erreurs de la Grèce,

sous prétexte que l'almanach est païen, et que l'Olympe ancien a donné leurs noms aux jours de la semaine. Si ce mot célèbre : « Les dieux s'en vont, » fut jamais une vérité, c'est de nos jours dans la littérature. La nature les a remplacés : il n'y a plus de Sylvains ni de Naïades; il n'y a que des arbres et des rivières. Plaise à Dieu que nous n'allions pas

plus loin dans cette voie, et qu'au delà du mot propre nous ne cherchions pas le mot technique : la nature céderait bien vite le pas à la science, et la poésie aurait pour héritières la physique et la chimie.

Mais il est un paganisme que ni le retour à la nature, ni le progrès des sciences, n'ont encore étouffé : c'est le goût des beautés vraies de la littérature antique. La raison en est simple : ces beautés ne sont pas plus païennes que chrétiennes, elles appartiennent à tous les pays et à tous les temps. La mythologie a péri comme a péri le dogme païen. Les symboles, même les plus touchants et les plus gracieux, ne peuvent survivre éternellement, quand les idées qu'ils expriment ont succombé ; la peinture naïve et profonde des sentiments de l'homme est immortelle, parce que les sentiments ne varient pas comme les idées. De ces deux paganismes, l'un n'avait pas besoin d'être combattu, parce qu'il est mort ; l'autre, on le combattrait inutilement, parce qu'il ne mourra pas. Il y a longtemps que nous sommes froids pour le merveilleux d'Homère, et nous admirons toujours ses caractères et les passions de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Ce n'est même pas un de nos moindres mérites que les esprits cultivés de notre temps aient conservé intact ce pur amour des beautés antiques, tout en s'éprenant d'une si vive inclination pour les littératures étrangères et modernes : les vrais hommes de goût sont classiques comme le XVII^e^ siècle, sans être exclusifs comme lui.

Parmi les écrivains les plus fidèles à l'antiquité, il faut nommer M. Ponsard. C'est à l'histoire de Rome qu'il doit son œuvre la plus remarquable et son plus brillant succès; c'est à la Grèce qu'il a demandé récemment une double inspiration, dans son drame d'*Ulysse* et dans son poëme d'*Homère*. Je ne sais si sa piété envers Homère a été aussi bien récompensée que son culte pour Tite Live ; il semble qu'Ulysse ne lui a pas porté le même bonheur que Lucrèce;

cependant le poëme qu'il a fait succéder à sa tragédie, et qui porte le nom d'*Homère*, me paraît une sorte d'*ex-voto* suspendu par le disciple dans le temple du maître, et cette adoration persévérante, que ne découragent pas les revers, fait le plus grand honneur à la religion littéraire de M. Ponsard. Après de grands échecs ou de grands malheurs, les Romains fouettaient les statues de leurs dieux. Après sa tragédie d'*Ulysse*, M. Ponsard consacre un poëme à la gloire d'Homère. Il est plus pieux que les Romains. Il est vrai qu'Homère n'est pour rien dans la froideur que le public a témoignée au drame et qu'il étend jusqu'au poëme. Il serait regrettable que M. Ponsard, jusqu'à présent si constant dans ses affections, rompît avec les anciens pour se venger d'un second désappointement; si j'essaye aujourd'hui de lui prouver qu'Homère n'est pas plus coupable du demi-succès de son poëme que de la demi-chute de sa tragédie, c'est pour conserver à la muse grecque un admirateur si digne d'elle, et prévenir un divorce qui affligerait, comme on disait jadis, tous les amants de la belle antiquité.

Le poëme de M. Ponsard a une préface, et cette préface, espèce de poétique où l'auteur explique comment il comprend Homère, et comment on doit le traduire, a soulevé des débats assez confus. Les journaux ont fait assaut d'érudition. On s'est demandé si Homère est aussi primitif qu'il le paraît, et l'on a compté, dans la garde-robe et sur la table de ses héros, de beaux vêtements brodés et de beaux vases ciselés qui semblent annoncer, dans la société héroïque, une civilisation très-satisfaisante. Il serait facile de trouver dans la Bible de superbes vases et de magnifiques étoffes, sans parler des perles d'Ophir, et ce ne serait pas une raison, à ce qu'il semble, pour contester à Moïse sa primitivité. On a découvert également que M. Ponsard aime beaucoup Mme Dacier, et l'on en a conclu que la question qu'il a soulevée est précisément celle qui, au XVIIIe siècle,

divisa cette dame et La Motte. On a extrait des *Réflexions sur la critique* et du *Discours sur Homère* tout ce qu'ils contiennent d'arguments justes et fins, et on les a rangés en bataille devant le livre de M. Ponsard, comme si ce livre avait été le *Traité de la corruption du goût*. On a oublié que M. Ponsard n'est pas Mme Dacier : il est plus poli et moins savant, et que ses adversaires ne sont pas des La Motte : ils sont plus savants et moins polis. On a oublié aussi que Mme Dacier et La Motte ont réduit le débat à une discussion sur la valeur d'un poëme et sur le mérite d'un poëte, et qu'ils ont négligé la question la plus intéressante, celle que M. Ponsard aborde aujourd'hui, la question dogmatique de l'imitation en littérature. M. La Motte était un bel esprit, modéré et paradoxal, à demi révolté contre la routine, mais, comme on l'a dit, le plus poli et le plus pacifique des révoltés. Il fondit un jour sur Homère, armé de tout son esprit. Mme Dacier était une petite fille de Scaliger et de Scioppius, qui accourut pour soutenir le choc, armée de toute sa science. Ils combattirent longtemps : Mme Dacier, comme un héros d'Homère, M. La Motte, en homme qui ménage ses coups et dédaigne trop l'*Iliade* pour imiter Diomède et blesser une femme.

Ce fut Homère qui souffrit le plus : chacun l'interprétait à sa manière et le faisait à son image; il y perdit ses beautés. Voyez le bonhomme de La Fontaine entre ses deux maîtresses; combien lui reste-t-il de cheveux? N'en déplaise à M. Ponsard, qui admire tant Mme Dacier, elle ne nous a donné qu'un faux Homère, comme M. La Motte. Le poëte sortit défiguré de leurs traductions, et la vraie question littéraire sortit de leurs préfaces intacte, sinon inaperçue. Revenons-y donc aujourd'hui.

Quand un écrivain d'une époque très-cultivée se trouve en présence d'une époque primitive, doit-il se faire simple et primitif comme son modèle? doit-il, usant de cette flexi-

bilité rare que le temps donne aux langues vieillies, et rejetant les raffinements et les scrupules de délicatesse du goût contemporain, reproduire avec une imperturbable exactitude les beautés nues du chef-d'œuvre antique? L'obéissance aveugle est-elle sa loi, ou garde-t-il sa liberté dans l'imitation même, et avec sa liberté le droit de modifier les traits du modèle selon les mœurs et les goûts de son temps, selon le penchant de son propre génie?

Le XVII^e^ siècle avait une théorie parfaitement nette de l'imitation : il imitait les anciens; mais les limites de l'obéissance et de la liberté étaient fixées avec précision :

Son imitation n'est pas un esclavage,

c'est un mélange admirable d'exactitude et d'invention, de fidélité et d'indépendance. Ses grands écrivains font passer dans la langue française les plus pures beautés antiques, en ménageant toutes les délicatesses du goût contemporain. Quelquefois, je l'avoue, par excès de respect pour leur temps, ils francisent la muse grecque; peut-être est-ce un moindre inconvénient que de gréciser la langue française. D'ailleurs, si, au lieu de noter les écarts de la pratique, on s'attache à l'esprit même de la théorie, on ne peut qu'en admirer la justesse parfaite. Elle est tout entière dans ce passage d'une lettre de Fénelon à La Motte; c'est un conseil délicat sous la forme d'un précepte :

« Rien n'est plus utile que de tâcher d'atteindre à ce que les anciens ont de plus sublime et de plus touchant, *sans tomber dans une imitation servile pour les endroits qui peuvent être moins parfaits ou trop éloignés de nos mœurs. C'est avec cette liberté que Virgile a suivi Homère.* »

Voilà, dans toute sa vérité, la théorie de l'imitation au XVII^e^ siècle, comme le *Télémaque* en est l'exemple dans toute sa perfection. Fénelon ne dit pas : « Travestissons l'antiquité, en lui ajustant notre costume; » ni : « Déguisons-nous,

en revêtant la livrée de l'antiquité. » Il a dit, et c'est le langage de l'ancienne politique romaine : « Prenons ce qu'il y a chez les anciens de bon et de convenable, *quod usquam bonum et idoneum est;* laissons le reste. » Et c'est ainsi qu'on fait prospérer la littérature et les empires.

La Motte ne comprit pas le conseil que Fénelon avait ingénieusement caché sous une maxime. Au lieu de s'approprier les beautés d'Homère, il inventa un Homère français, accommodé aux bienséances de son temps. Dans une ode où il se fait remercier par Homère du service qu'il lui a rendu, il lui prête cette humble confession et cette prière plus humble encore :

Mon siècle eut des dieux trop bizarres,
Des héros d'orgueil infectés,
Des rois indignement avares,
Défauts autrefois respectés.
Adoucis tout avec prudence ;
Que de l'exacte bienséance
Ton ouvrage soit revêtu, etc.

La Motte adoucit tout, abrégea tout, et le principe littéraire qui, en général, prévalut après lui au XVIII^e^ siècle, c'est que les modernes avaient le droit de revoir et de corriger les anciens.

Il y a trente ans, quand l'école romantique (qu'on me pardonne cet archaïsme) entreprit de régénérer la poésie, elle eut beau jeu de tourner en ridicule les impertinences du faux goût classique. En affichant l'honorable ambition de tout comprendre et de tout expliquer, elle repoussait, comme un sacrilége, la pensée de s'approprier, en les modifiant, les œuvres étrangères; elle n'aspirait qu'à les reproduire avec leur accent et leur physionomie; elle dédaignait d'idéaliser, comme le peintre; elle copiait comme le daguerréotype. De là naquit la fameuse théorie de la couleur locale; en l'analysant bien, on trouve au fond la théo-

rie de la servilité, comme celle du XVIIe siècle est la théorie de l'imitation libre.

Dans cette guerre contre le déguisement de la pensée, à force de vouloir être plus naïf que la naïveté, et plus simple que la simplicité même, on arriva sans peine à proscrire toute périphrase; on se moqua très-agréablement de *la plus noble conquête que l'homme ait jamais faite*, et de ces logogriphes de Delille, « dont le mot était carotte ou chiendent; » on mit beaucoup d'esprit à réhabiliter le mot propre, même quand il était le mot grossier, et, parce qu'on appelait un chat un chat, on se crut poëte, alors qu'il fallait seulement, comme Boileau, se croire franc.

Je n'insiste pas; ce que je veux établir, c'est que l'école classique, je parle des vrais maîtres, a proclamé la liberté dans l'imitation, et en a donné l'exemple, tandis que l'école romantique, en mettant à la mode l'imitation aveugle, a proclamé la servitude. Seulement, comme il faut de beaux noms aux moins belles choses, on appela cette idolâtrie volontaire le respect de l'art; on démontra même très-savamment que c'étaient les classiques qui étaient les esclaves, et les nouveaux venus les hommes libres; et, une fois le nom de liberté inscrit sur leur drapeau, le vulgaire, qui suit en aveugle quand on prononce ce nom-là, comme dit Bossuet, se laissa prendre tout naturellement.

Trente ans environ se sont écoulés; la guerre s'est éteinte, et, une fois la poussière du combat dissipée, les partis ont eu la liberté de compter les blessés et les morts. Un certain nombre d'idées nouvelles ont succombé; quelques-unes vivent et vivront parce qu'elles sont vraies. Mais la plus moribonde de toutes, c'est la théorie de l'imitation aveugle, celle de la couleur locale. Un de ses plus chauds défenseurs d'autrefois, M. Mérimée, a dit, depuis longtemps déjà, dans la préface de ses poésies illyriennes, composées à Paris : « Explique qui voudra ce mot de couleur locale

que j'entendais fort bien il y a dix ans, et que je n'entends plus du tout aujourd'hui. » On est revenu peu à peu à la vérité, c'est-à-dire à la liberté dans l'imitation : notre théorie présente n'est pas plus large qu'au XVII^e^ siècle ; la pratique est plus hardie. Nous avons étudié de plus près les mœurs des autres époques et des autres peuples ; nous avons consenti, comme dit Voltaire, à perdre de vue le clocher de notre village, et nous avons fait comme Ulysse, *mores multorum vidit et urbes;* nous ne demandons plus : « Comment peut-on être Persan ? » et, grâce à cette intelligence plus étendue et plus tolérante des littératures étrangères, nous pouvons, sans être au fond plus libéraux que le XVII^e^ siècle, imiter plus librement que lui. Si Racine revenait au monde, il ne serait pas forcé d'atténuer l'imitation, pour ne pas effaroucher les petits-maîtres.

Quoique les romantiques les plus impénitents aient depuis longtemps abjuré, je n'aurais pas été surpris de voir quelque traînard de l'armée en déroute relever le drapeau déchiré de la couleur locale et du réalisme. Mais ce que je ne m'explique pas, c'est que l'écrivain qui tente aujourd'hui de ressusciter un paradoxe abandonné par les gens d'esprit, est précisément le plus déterminé classique, le chef, dit-on, de l'école du bon sens. M. Ponsard a fait, lui aussi, sa préface de Cromwell ; il y développe sa poétique de l'imitation avec un dogmatisme aussi décidé et aussi naïf que celui des *jeunes hommes* contemporains d'Hernani. Il se demande si nous avons le droit, nous modernes, de modifier les œuvres des anciens, et il répond non, avec une ardeur de servitude et une candeur de néophyte qui ont dû faire sourire M. Mérimée, M. Sainte-Beuve, et les anciens croyants qui ont perdu la foi. La vraie imitation est esclave ; on fausse la couleur homérique, par exemple, si l'on change un seul mot dans Homère. Virgile farde Homère, et Chénier le contrefait.

Je sais bien que ce n'est pas ce nom désobligeant d'esclavage que prend pour devise M. Ponsard; il n'aime pas encore à ce point le mot propre : c'est celui de simplicité. Mais qu'il me permette quelques remarques sur la simplicité. La première, c'est que les époques les moins simples sont celles qui prétendent l'être le plus. Et cela est naturel. Il y a des qualités qui ne doivent, pour ainsi dire, pas avoir conscience d'elles-mêmes : les époques simples sont dans leur naturel et ne songent pas à donner la théorie du simple; on n'arrive à vanter l'effet littéraire de la simplicité que lorsqu'on s'est raffiné plus que de raison, comme on ne parle guère de la beauté de l'innocence que lorsqu'on l'a perdue. Ma seconde remarque, c'est que ce mot de simplicité n'est pas très-précis, même sous la plume de M. Ponsard; il n'a pas de signification absolue. Le degré de simplicité de chaque époque varie comme le degré de décence : tel mot, qui a été inventé au XVI^e^ siècle par un besoin de décence publique, est devenu grossier de notre temps, parce que la décence a fait un nouveau progrès; tel mot qui nous semble simple, dans un siècle passé, a été un progrès de recherche et d'art sur les expressions des âges précédents. Dans Homère, je trouve à chaque instant des périphrases qui n'existaient vraisemblablement pas dans la langue antérieure, et qui attestent le travail perpétuel de l'art dans le langage homérique. Or, d'après la théorie nouvelle qu'on nous donne de la simplicité, l'art homérique consisterait uniquement à n'appeler les choses que par leurs noms. Comme il n'y a qu'un mot pour nommer chaque chose, c'est la collection de ces expressions uniques, les seules naïves, les seules vraies, les seules primitives, les seules nées avec l'homme, qui forme le langage par excellence de la simplicité. Il n'y a qu'un malheur : c'est que, si l'on veut ainsi prendre la vérité du langage humain sur le fait, avant toute intervention de l'art, il ne faut pas s'ar-

rêter en chemin. Il faut remonter au delà de la Bible, au delà des monuments les plus anciens de la pensée; car on y trouvera déjà l'art, embellissant, selon moi, défigurant, selon M. Ponsard, la nudité de la parole humaine. Il faudrait remonter, s'il en restait quelque trace, jusqu'à la langue parlée dans l'Éden par nos premiers parents, et encore ne serais-je pas surpris que le serpent leur eût enseigné la périphrase. Le mot fameux : « La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée, » est, en bonne morale, une immoralité; en philologie, ce n'est peut-être pas un paradoxe.

J'en conclus que la simplicité d'Homère n'est que relative, et, si nous pensons aujourd'hui qu'il appelle les choses par leurs noms, un de ses devanciers, à lui, qui aurait lu l'*Iliade*, l'aurait pu trouver singulièrement raffiné. C'est donc une entreprise bien chimérique que de chercher à retrouver, à une époque donnée, juste le degré de simplicité d'une époque antérieure. André Chénier s'en est bien gardé. Il s'est inspiré d'Homère; il a cherché à *faire des vers antiques*, mais sur *des pensers nouveaux*. Il n'a pas cru que le comble de l'art était de traduire une broche par une broche; il n'a pas imité à outrance, ni soupçonné l'esthétique du mot propre : c'est ce qui lui vaut aujourd'hui les dédains de M. Ponsard.

J'ajoute que c'est une entreprise bizarre que de *faire* de tel écrivain, de l'Homère, par exemple, comme on *fait*, en architecture, du gothique ou de la *Renaissance;* comme on *fait*, pour les ameublements, du Louis XIII ou du Pompadour. Je m'explique bien cette abdication volontaire de l'originalité pour l'industrie : ce qui lui importe, c'est de faire ses affaires. Quand on lui demande du Louis XV, elle donne du Louis XV. Mais on ne commande pas à un poëte de l'Homère; il n'est pas tenu, que nous sachions, de livrer un poëme naïf, primitif et simple; et il n'y a pour lui aucune bonne raison de se faire homérique au lieu de rester ce qu'il est. Le commerce n'explique pas ici cette insou-

ciance de l'originalité ; ce ne peut être qu'une fantaiise de l'imagination ou une erreur de jugement. Or, la fantaisie est d'autant plus malheureuse et l'erreur d'autant plus grave, que, s'il est maladroit de tenter un pastiche (excepté comme un jeu d'esprit), il l'est bien plus encore de choisir pour sujet de l'œuvre artificielle le poëme où l'art se montre le moins. Je ne veux pas dire, comme M. Ponsard, que l'art n'existe pas dans Homère : c'est là une illusion, et une illusion très-répandue de notre temps. Nous nous sommes formé peu à peu un idéal du poëte *poëtisant* comme le rosier fleurit ou comme le rossignol chante. L'original de ce beau modèle n'existe pas : s'il existait, ce serait Homère, sans doute ; mais ce n'est pas Homère. Homère n'est ni la fleur qui s'épanouit ni l'oiseau qui chante : ce n'est pas seulement le génie poétique le plus divin ; c'est l'art le plus profond et le plus savant, mais si intimement uni et confondu avec la nature, qu'on ne saurait les distinguer ; en un mot, la perfection même. Et voilà pourquoi c'est une entreprise chimérique d'essayer un pastiche d'Homère. On fait le pastiche de l'art, parce qu'il a ses procédés, sa manière, et qu'on imite une manière et des procédés. On ne fait pas le pastiche de la nature, ou, si on l'essaye, on réussit à lui prendre un détail, une forme, un trait. On emprunte à Homère ; on ne lui dérobe ni son âme, ni le reflet de son âme, sa beauté.

Mais je laisse la théorie, et j'arrive à l'application, c'est-à-dire au poëme. M. Ponsard a traduit le sixième chant de l'*Odyssée*, celui de Nausicaa ; et, pour donner à son œuvre la forme d'une composition, il a encadré sa traduction dans un récit original. L'originalité même de ce récit n'a rien de frappant : Homère, aveugle, égaré, menacé par des chiens,

> Entouré d'aboiements et ne respirant pas,
> Dans le cercle hurlant attendait le trépas.

Chénier, qui, selon M. Ponsard, a quelque chose de Théo-

crite, de Virgile et d'Horace; et rien d'Homère, nous avait montré autrefois, auprès de *l'aveugle*,

> Des pasteurs, accourus aux abois turbulents
> Des molosses, gardiens de leurs troupeaux bêlants ;

Il est vrai que le *cercle hurlant* est bien plus homérique. Homère a été sauvé par Tychius le forgeron, qui lui ouvre sa maison, lui donne son lit, l'y fait coucher, et

> Arrange autour de lui son manteau de rechange.

Tychius est pauvre :

> L'airain est d'un tel prix à Cume,
> Qu'il a peu de profit à le mettre à l'enclume.

Homère ne veut pas être longtemps à la charge de son hôte. Il se présente, le lendemain, sur la place publique, devant le conseil de la ville; il raconte sa naissance, ses malheurs, ses voyages : il a vu

> Les Lestrygons, mangeurs de chair humaine,
> Et cette île où Circé, la fille du Soleil,
> Change l'homme en pourceau sous son bâton vermeil.

C'est le triomphe du mot propre !
Il a vu Ithaque, et là, dit-il,

> J'ai recueilli d'intéressants propos
> Sur la guerre de Troie et ses anciens héros.

Comme il a dépensé tout son patrimoine dans ses voyages, il propose aux Cuméens de lui accorder

> La somme
> Qui suffit chaque année à l'entretien d'un homme ;

une rente viagère, pour appeler les choses par leur nom ; et il promet, en échange, de chanter Cumes comme il a

chanté Ithaque. Il ne veut pas qu'on le prenne pour un mendiant ou un imposteur, parce que

> On a regret alors qu'un paresseux consomme
> La part qui suffirait à nourrir un brave homme.

L'Homère de Chénier dit plus élégamment :

> Mais les dieux tout-puissants gardaient à mon déclin
> Les ténèbres, l'exil, l'indigence et la faim,

et l'aumône que les bergers lui donnent semble plus poétique qu'une rente viagère :

> Ils versent à l'envi sur ses genoux pesants
> Le pain de pur froment, les olives huileuses,
> Le fromage et l'amande, et les figues mielleuses,
> Et du pain à son chien entre ses pieds gisant.

Mais quoi ! à ces bergers, à ce fromage, ne reconnaît-on pas Théocrite ?

Homère donne aux Cuméens une preuve de son talent, et chante l'épisode d'Ulysse et de Nausicaa. Ici commence la traduction de l'*Odyssée*. Pour que le cadre soit complet, il faut un épilogue. Le voici. Après que le poëte a chanté, le conseil délibère : le juge Égyptius plaide sa cause et demande qu'on lui accorde

> La somme
> Qui suffit, etc. . . . . .

Cumes y gagnera l'immortalité sans un gros sacrifice ; la pension n'est que viagère et ne sera pas longtemps payée,

> Car le pauvre homme arrive au terme de ses jours.

Parmi ces conseillers, Mastor, fils d'Alcime, commerçant, homme positif, propriétaire en un mot,

> (Il avait de beaux champs et de belles maisons).

vote pour qu'on chasse le poëte comme on chasse les vagabonds. Qu'est-ce qu'un poëte ? Un mendiant.

Chacun le fuit ; *il n'est invité nulle part ;*

et non-seulement le poëte n'est pas reçu dans le monde, mais

.... Quel fruit pensez-vous tirer de ses chansons,
Quand il n'a pu lui-même en tirer que des sons ?
Vous serez, vous dit-on, immortels dans son livre.
Avant d'être immortel, il importe de vivre,
Et l'immortalité semble une triste fin,
Quand pour y parvenir il faut mourir de faim.
On ne peut être sûr d'une gloire lointaine ;
Mais la vie actuelle est chose plus certaine.

Le conseil va aux voix, et la pension viagère est refusée. Le bon Tychius offre encore une fois sa maison, son lit, et « son manteau de rechange. » Homère refuse et s'éloigne de Cumes, en secouant la poussière de ses sandales.

Non, jamais (s'écrie-t-il) je ne veux rentrer dans cette [ville :
Mes pieds brûlent de fuir cette plage *incivile.*
Je m'en irai : j'irai chercher *un autre endroit*
Où je me plairai mieux, *quelque petit qu'il soit.*

Les adieux d'Homère à Cumes, dans Chénier, sont plus éloquents :

Cymé, puisque tes fils dédaignent Mnémosyne,
Puisqu'ils ont fait outrage à la muse divine,
Que leur vie et leur mort s'éteignent dans l'oubli,
Que ton nom dans la nuit demeure enseveli !

Mais il est clair que ce dernier vers est du Virgile :

Æterna sub nocte sepultus.

Voilà la fiction dans laquelle M. Ponsard a encadré sa traduction de l'*Odyssée*. On ne lui reprochera pas de man-

quer de simplicité ; on y trouve à peine quelques esquisses de caractères : Égyptius, l'homme libéral ; Mastor, l'homme positif ; mais le poëte a-t-il eu le tort de cacher, sous l'archaïsme affecté de la forme, des idées quelque peu modernes? Mastor, je le regrette, ressemble à un conseiller municipal de province, ou à tel défenseur du budget, bien connu dans les souvenirs parlementaires, qui refusait chaque année l'allocation du Conservatoire. Tychius le forgeron est un homme estimable, mais trivial, et, quant au personnage d'Homère, ce serait manquer de respect à Chénier que d'établir une comparaison sérieuse avec *l'aveugle*.

Reste la traduction, c'est-à-dire l'épisode de Nausicaa. Si la fidélité consistait dans la platitude, M. Ponsard serait le plus fidèle des traducteurs ; mais la platitude est le contraire de la fidélité. Quand M. Ponsard fait dire à Nausicaa par Minerve :

> Comme la ville est loin du lavoir, il vous sied
> D'aller en chariot mieux que d'aller à pied.

ou bien par Ulysse :

> Indiquez-moi la ville, et pour m'en faire un voile,
> Prêtez-moi, s'il se peut, quelque méchante toile ;

ou qu'il dit d'Ulysse :

> Il mange et boit avidement,
> N'ayant depuis deux jours pris aucun aliment ;

quoiqu'il ait soin de noter dans sa préface que les Grecs ne dédaignaient pas de boire et de manger quand ils avaient faim et soif, et ne rougissaient pas d'avoir un corps, il n'est pas homérique, il est plat, et par conséquent il ne traduit point Homère, qui ne l'est pas. Il a, du reste, une autre manière d'être infidèle, et, à voir sa fière théorie du mot propre, nul ne s'en serait douté. Il est infidèle par

excès d'élégance ; et il pèche quelquefois par gentillesse ou par coquetterie. Nausicaa dit à son père qu'il est temps de

Blanchir ses beaux habits, trop longtemps négligés.

Homère ajoute : Elle s'exprime ainsi, ne voulant pas parler d'hymen à son père. M. Ponsard traduit :

Elle parlait ainsi, *dans son chaste embarras,*
Songeant au doux hymen, et ne le nommant pas.

L'antithèse est jolie ; le *chaste embarras* ne manque pas de grâce ; mais où est donc la *simplicité ?* Que dis-je, la brutalité ? car dans sa préface, il dit crûment qu'il faut être brutal quand on traduit Homère. Il promet de gros mots, et il donne un madrigal.

Ce n'est pas non plus être fidèle et simple que de prêter aux servantes de Nausicaa des *contours gracieux*, et à Ulysse des *robes somptueuses*, quand Homère dit seulement un vêtement. Ce n'est pas être simple que d'appeler l'écume « la souillure marine. » Mascarille est aussi simple que cela :

.... Ulysse lavait la souillure marine
Qui couvrait son épaule et sa large poitrine,
Et *trempait ses cheveux dans le flot pur et clair*
Pour exprimer le sel déposé par la mer ;

ce qui est à la fois une infidélité et une bizarre opération de toilette. Dans Homère, Ulysse exprime l'eau de la mer de ses cheveux, mais il ne trempe pas ses cheveux dans l'eau salée pour exprimer le sel. Ce n'est pas être simple que d'écrire *la voûte éternelle*, quand Homère dit le ciel, ou

Le soleil se couchait *à l'horizon doré,*

quand il dit tout uniment le soleil se couche.

Je ne veux pas multiplier les exemples ; le grand vice de cette traduction, c'est, je le répète, la platitude, pour em-

ployer le mot propre à mon tour ; la grâce d'Homère, ses images fraîches et brillantes, s'éteignent dans le langage prosaïque et décoloré de M. Ponsard. M. Ponsard a fait une œuvre indigne de lui : il a été puni de son idolâtrie pour Homère, comme La Motte de son dédain ; parce qu'avec des sentiments et des intentions contraires, ils ont fait exactement la même chose, un faux Homère ; l'un par infidélité, l'autre par servilité. La Motte a composé une ode où Homère le remercie ; M. Ponsard, qui est plus modeste, devrait en écrire une pour lui demander pardon ; car Homère a plus à se plaindre de lui que lui d'Homère ; et M. Ponsard, quand il ne fait pas d'esthétique, est un écrivain d'un assez grand talent, un admirateur assez éclairé des anciens, pour que ses lecteurs regrettent de le voir en délicatesse avec eux.

(*Revue de l'Instruction publique*, 6 janvier 1853.)

OEUVRES COMPLÈTES D'HOMÈRE,

traduites en vers par M. Bignan.

La traduction de M. Bignan n'est pas seulement une œuvre littéraire ; c'est, pour ainsi parler, un acte de courage civil. Dans un temps où les anciens ne sont guère en faveur que lorsqu'on les travestit à la mode du jour, où l'on n'est plus académicien simplement pour avoir traduit l'*Iliade*, comme autrefois M. Aignan, mais où il faut au moins l'avoir rajeunie, comme M. Ponsard, pour prétendre à l'Académie, c'est faire œuvre d'intrépidité que de traduire Homère fidèlement, correctement, en érudit encore plus qu'en poëte, sans faire de sacrifices au néo-hellénisme de notre temps. Encore cet heureux M. Aignan n'avait mis en vers français

que l'*Iliade*. M. Bignan a traduit non-seulement l'*Iliade*, mais l'*Odyssée*; non-seulement l'*Odyssée*, mais la *Batrachomyomachie*; non-seulement la *Batrachomyomachie*, mais les *Hymnes*, les *Épigrammes*, et les fragments des poëmes cycliques, et mêmes les vers épars et isolés comme celui-ci :

Les Cercopes étaient et fourbes et menteurs.

Évaluer à cinquante mille le nombre des alexandrins contenus dans ces deux volumes, c'est rester, je crois, au-dessous du chiffre réel. Cinquante mille alexandrins de facture classique, d'allure correcte, de style pur, voilà le beau présent que M. Bignan, grand prêtre d'Homère, vient offrir au public. Comme il est homme d'esprit, il ne s'est fait aucune illusion, et je ne serais pas surpris qu'il se fût mentalement comparé au prêtre d'Apollon qu'on voit si mal reçu par le roi des rois au premier livre de l'*Iliade*. J'espère, toutefois, que le public sera plus bienveillant qu'Agamemnon, et n'enverra pas M. Bignan errer solitaire le long du rivage, son *Iliade* en main :

Βῆ δ'ἀχέων παρὰ θῖνα. . . . . .

Ce serait trop d'ingratitude; et, comme une œuvre si gigantesque et si désintéressée est digne de tous les respects, je saisis avec empressement l'occasion d'en parler à nos lecteurs.

Avant d'examiner les traductions de M. Bignan, je voudrais dire quelques mots sur les *Réflexions* dont il fait précéder les deux poëmes. Il y défend l'authenticité d'Homère, il y juge l'*Iliade* et l'*Odyssée*, il en signale les caractères divers. M. Bignan, qui croit à Homère et qui n'est pas chorizonte, a néanmoins très-nettement saisi et marqué les différences qui séparent l'*Iliade* de l'*Odyssée*. Il y a même cherché une différence de but qui, selon moi, n'existe pas.

Je conçois qu'Horace, indiquant les leçons de morale que les sages purent tirer d'Homère, n'omette pas celle-ci :

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

Mais Homère, ce philosophe plus profond que Chrysippe et Crantor, est un peu philosophe sans le savoir; et dire qu'il a voulu prouver dans l'*Iliade* que les peuples sont toujours victimes des fautes des rois, et dans l'*Odyssée* qu'un homme courageux et prudent, soutenu par la protection céleste, finit par triompher du malheur, c'est faire de l'épopée, comme le P. Le Bossu, un apologue de grande dimension, où l'action et les personnages sont subordonnés à la moralité. Je reprocherais volontiers aussi à M. Bignan d'avoir découvert dans Homère une politique déterminée, comme il y découvre un but moral bien défini. J'admets qu'Homère était Ionien pour beaucoup de raisons, et notamment pour celle-ci, qu'a très-bien indiquée Voltaire : l'abondance de métaphores et de peintures dans le style oriental. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont pleines de ces images, et c'est ce qui faisait dire au sculpteur Bouchardon : « Lorsque j'ai lu Homère, j'ai cru avoir vingt pieds de haut. » Mais de ce qu'Homère était Ionien, faut-il en conclure qu'il a cherché à détruire l'influence de l'ancien sacerdoce, qui avait apporté de l'Orient dans la Grèce le symbole et le fatalisme, ces deux éléments de la théocratie? doit-on voir dans Homère le premier représentant du génie progressif des Hellènes luttant contre l'immobilité des doctrines orientales? C'est déjà beaucoup de trouver en lui un philosophe, n'y cherchons pas un politique; le mieux, c'est de n'y chercher que le poëte. Je ne sais si le poëte était ennemi du fatalisme, mais il ne pouvait l'être des symboles; et la preuve, c'est que M. Bignan s'attache à expliquer ses allégories. Peut-être même, quoiqu'il évite tout excès dans ses interprétations, prend-il pour des allégories volontaires d'Homère ce qui

n'était chez lui que le récit crédule et naïf d'une tradition. Je ne suis pas convaincu qu'Homère n'ait pas cru aux Sirènes et à Circé, et qu'en racontant les aventures d'Ulysse, il ait fait des apologues dont Horace expose la moralité :

Sirenum voces et Circes pocula nosti.

Les moralistes aiment à retrouver la morale partout : Horace a cherché la morale dans Homère, et il l'a trouvée; elle y est à chaque page, mais involontaire, et non préméditée. Homère n'a pas de plan arrêté, son merveilleux n'est pas un système ingénieux d'allégories destinées à revêtir un enseignement moral. Homère n'est pas un pédagogue : c'est chez les modernes que les poëtes se sont faits les précepteurs du genre humain; peut-être Homère l'est-il, mais c'est précisément parce qu'il n'a pas voulu l'être, et que chez lui la sagesse se découvre sans s'afficher, sans s'imposer à personne. Homère ne tient pas école de philosophie, comme le pensent ceux qui ont mal compris la seconde épître d'Horace; Homère ne tient pas école de vertu, comme voulait le prouver saint Basile, d'après l'exemple d'Ulysse paraissant devant Nausicaa, nu, mais sans confusion, « parce que le poëte l'avait représenté orné de vertus en place de vêtements. » Son merveilleux n'est si poétique, si terrible tour à tour et si charmant, que parce qu'il est naïf. L'auditeur le plus crédule peut-être de ses propres chants, c'est Homère lui-même. M. Bignan parle trop souvent des *fictions* du poëte. Je tiens pour certain, malgré tout le respect que m'inspire son opinion, qu'en racontant l'histoire des vents échappés de l'outre d'Éole, Homère n'a pas prétendu avertir officieusement les libres penseurs « qu'il est dangereux de pénétrer le mystère de certaines choses. » Ces réserves faites, je n'ai plus qu'à louer la double appréciation que nous donne M. Bignan de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Il indique les particularités remarquables qu'on peut en tirer sur les

usages et les mœurs des anciens, avec beaucoup de finesse, quelquefois même avec un peu de minutie; car ce qu'on cherche dans Homère, ce n'est pas précisément des détails « sur l'éternument, considéré comme un favorable augure. » Il juge à merveille le caractère des hommes et des dieux : le portrait qu'il trace d'Ulysse est éloquent, quelquefois même un peu trop oratoire. On pourrait parler de sa fidélité à Pénelope, sans dire « qu'il refuse les séduisantes promesses de Circé, dans l'espoir de retrouver les chastes plaisirs de la couche conjugale. » Je crains aussi qu'il n'estime trop Ulysse. Mme Dacier, a dit Voltaire, admirait tant Homère, qu'elle donnait envie de le trouver en défaut. M. Bignan estime si fort Ulysse, qu'il donne envie de médire du héros. « S'il a parfois recours aux artifices de l'éloquence et au mensonge pour tromper les hommes, sincère adorateur des dieux, toujours, dans son humble piété, il leur attribue l'honneur de la victoire. » En bon français, cela signifie qu'Ulysse est parfois un fourbe, mais pour la plus grande gloire de Jupiter. M. Bignan l'excuse *par la direction d'intention*. Voilà un Ulysse quelque peu *moliniste*. Le vrai Ulysse, celui d'Homère, cet homme « souvent faible et abattu dans ses paroles, ferme et indomptable dans ses actions, » celui qu'a si bien peint M. Saint-Marc Girardin dans son cours de littérature dramatique; le vrai Ulysse n'a pas parfois recours aux artifices de l'éloquence et au mensonge; il est bel et bien fourbe, comme il est prudent; il est fécond en ruses, en perfidies, comme en sages conseils; il respecte les dieux, mais il trompe les hommes sans scrupule, hardiment, effrontément, comme il convient à un homme des temps héroïques, c'est-à-dire barbares, qui doit se défendre contre mille dangers, et a l'obligation d'être le plus habile quand il n'est pas le plus fort. Le protégé de Minerve est vertueux, je le veux bien; mais il n'a que la vertu de son temps, et cette vertu-là, dans une so-

ciété civilisée, au lieu de le ramener à Ithaque et « aux chastes plaisirs de la couche conjugale, » le conduirait tout droit en prison. Ulysse est le type de la sagesse, dans la plus vieille antiquité : il nous intéresse d'autant plus qu'il diffère davantage du type de sagesse que nous concevons aujourd'hui, parce qu'il nous permet d'apprécier tout le chemin qu'a fait en morale l'humanité depuis Homère. Il y a encore aujourd'hui des sages, adroits plutôt que droits, violents quand ils sont forts, rusés quand ils sont faibles, et pour qui la première sagesse est de réussir, et la vraie morale le succès : ce sont les fils d'Ulysse; ils sont nombreux, ils sont considérés, sinon estimés; ils sont puissants et riches, sinon heureux : ce sont les gens habiles, mais ce ne sont pas les honnêtes gens.

J'arrive à la traduction de M. Bignan; elle a toutes les qualités d'une bonne traduction, l'exactitude du sens et l'élégance, une élégance un peu fanée quelquefois, parce qu'elle rappelle l'école des anciens traducteurs en vers. Il est vrai que M. Bignan l'a voulu corriger par l'emploi de procédés plus modernes. Il ne hait ni la périphrase, ni la paraphrase, et il n'a pas peur du mot propre; il a des formes de vers qui rappellent l'alexandrin digne et peu flexible du vieux temps; il a des coupes, des rejets, des enjambements qui appartiennent exclusivement à la poésie contemporaine. C'est un versificateur éclectique. Je trouve ce caractère mixte dans mille passages, et par exemple dans le suivant :

> Si mes mains, dans le temple *orné pour ton plaisir*,
> Des chèvres, des taureaux *ne furent jamais lentes*
> A brûler en ton nom les cuisses succulentes,
> Venge-moi ; que tes traits, *instruments de douleurs*,
> Aux fils de Danaüs fassent payer mes pleurs.

Cette paraphrase *orné pour ton plaisir*, cette inversion, *ne furent jamais lentes*, cette apposition, qui n'est pas dans le texte, *instruments de douleurs*, ce sont des procédés de

l'ancienne école. Les *cuisses succulentes*, c'est une recette de la nouvelle. La traduction de M. Bignan contentera tout le monde, je l'espère ; vieillotte par un côté, elle est par l'autre toute fraîche et toute pimpante ; elle peut dire à l'ancienne école : « Je suis classique, voyez mes périphrases, comme elles sont adroites! » et à la nouvelle : « Je suis jeune aussi, voyez mes mots propres, comme ils sont hardis ! »

C'est sans doute un grand honneur pour M. Bignan d'avoir tenté cette fusion des deux manières et cette réconciliation des deux écoles. Il a jeté entre elles sa traduction comme un rameau d'olivier, ou, pour prendre une image plus homérique, comme l'écharpe brillante d'Iris, qui s'interpose entre le ciel et la terre pour rétablir la paix. Peut-être l'idéal d'une traduction d'Homère serait-il en effet ce mélange d'art et de naïveté qu'ont cherché tour à tour à combiner, sans être bien sûrs de leurs doses, les anciens traducteurs et les nouveaux : les anciens y mettaient tant d'art, qu'il ne restait guère de place à la naïveté; les nouveaux y veulent faire entrer tant de naïveté, qu'il n'en reste plus pour l'art ; et comme Homère n'est ni si artiste ni si naïf, comme il unit l'art et la naïveté dans des proportions égales et dans un admirable équilibre, comme il en forme un miracle qui est la perfection du naturel, il en résulte que ni les uns ni les autres ne sont vraiment homériques, et qu'ils restent à égale distance de la vérité. C'est qu'ils traduisent Homère avec l'esprit ; ils ont des procédés, ils calculent, ils combinent, là où il suffirait de sentir ; ils usent d'industrie quand il faudrait être ému ; ils ont cru saisir l'âme d'Homère parce qu'ils ont analysé sa versification et son style : l'âme d'Homère n'est pas comme celle du licencié Garcias, dont parle Le Sage dans sa préface de *Gil Blas ;* on ne la trouve pas si aisément. Pour la ressaisir, il faut en porter en soi-même quelque parcelle, il faut en nourrir en soi quelque rayon. Il n'y a qu'un poëte qui ait su

traduire Homère, parce qu'il avait retrouvé son âme, parce qu'il en avait dérobé un rayon qu'il portait en lui-même, et qui illumine ses vers des plus douces clartés; c'est un fils de la Grèce, c'est le chantre de l'aveugle : c'est André Chénier.

Mais une qualité précieuse qu'on ne peut méconnaître dans M. Bignan, c'est sa fidélité : il suit le texte d'aussi près que le permet la gêne de la versification et de la rime. Il ne l'abrége pas comme La Motte, il ne le développe pas comme Voltaire quand, pour se moquer de La Motte, il retraduit Homère. On connaît l'admirable passage des *Prières* dans le discours du vieux Phénix, au livre IX de l'*Iliade*.

Voici la paraphrase de Voltaire :

Les Prières, mon fils, devant vous éplorées,
Du souverain des dieux sont les filles sacrées;
Humbles, le front baissé, les yeux baignés de pleurs,
Leur voix triste et plaintive exhale leurs douleurs,
On les voit, d'une marche incertaine et tremblante,
Suivre de loin l'Injure impie et menaçante,
L'Injure au front superbe, au regard sans pitié,
Qui parcourt à grands pas l'univers effrayé.
Elles demandent grâce.... et lorsqu'on les refuse,
C'est au trône de Dieu que leur voix vous accuse.
On les entend crier, en lui tendant les bras :
« Punissez le cruel qui ne pardonne pas ;
Livrez ce cœur farouche aux affronts de l'injure :
Rendez-lui tous les maux qu'il aime qu'on endure.
Que le barbare apprenne à gémir comme nous. »
Jupiter les exauce, et son juste courroux
S'appesantit bientôt sur l'homme impitoyable.

Voici l'abréviation de La Motte, en deux vers :

On irrite les dieux ; mais par des sacrifices
De ces dieux irrités on fait des dieux propices.

Voici la traduction de M. Bignan :

Filles de Jupiter, humbles, l'œil incliné,

Les Prières, le front par les ans sillonné,
Escortent, en boitant, l'Injure téméraire,
Qui, d'un pied vigoureux foulant toute la terre,
Court, répandant l'outrage et semant les fléaux,
Et les charge du soin de réparer ses maux.
Heureux de mériter leurs faveurs immortelles,
L'homme qui les révère est exaucé par elles ;
Mais quand avec dédain il méconnaît leurs lois,
Ces vierges, pour venger leurs inflexibles droits,
Montent vers Jupiter, et leur voix le conjure
Qu'aux pas de l'insolent il attache l'Injure.

M. Bignan est tout entier dans ce passage, avec ses qualités et ses défauts. Il est fidèle, fidèle jusqu'au mot propre ; il ne dit pas comme Voltaire :

On les voit, *d'une marche incertaine et tremblante ;*

il dit hardiment comme Homère :

Escortent, *en boitant*, l'Injure téméraire ;

mais sa hardiesse s'arrête là ; un scrupule le prend. Il ne dit pas : les prières *ridées ;* il *sillonne* leurs fronts. Il n'ose ajouter comme Homère : Les Prières boiteuses *et louches des deux yeux. Heureux de mériter leurs faveurs immortelles*, est un vers qui « sent son vieux temps. » *Pour venger leurs inflexibles droits*, est une addition au texte qu'on pourrait nommer plus durement. Ce morceau, où le sens est bien saisi, où les vers sont corrects, où le style est pur, manque de couleur et de franchise ; à côté d'une hardiesse on y trouve une timidité, à côté du mot propre une périphrase, à côté du mot nécessaire une cheville. La versification de M. Bignan est terne et sans relief. Avec toutes les qualités excellentes que donnent beaucoup de savoir et d'études, une longue pratique du vers, une connaissance approfondie des procédés de l'art, il a fait une traduction

digne d'estime, qui lui vaudra la considération de tous les amis des lettres grecques, mais où, pour lui mériter une de ces couronnes auxquelles son front s'est accoutumé, il ne manque que la poésie.

(*Revue de l'Instruction publique*, 5 janvier 1854.)

ÉTUDES SUR LES TRAGIQUES GRECS,

par M. Patin, de l'Académie française.

I

C'est chose rare qu'un bon livre; mais ce qui est plus rare, c'est un livre qui, publié après un long travail et avec un grand succès, contente tout le monde, excepté son auteur. L'écrivain introuvable, c'est l'écrivain défini par Boileau, celui qui sait plaire à tous et ne sait pas se plaire, qui met autant d'ardeur à découvrir ses imperfections que le public a de plaisir à louer ses mérites, et qui travaille en silence à rendre un ouvrage plus parfait, au lieu de jouir en paix des applaudissements. Je me trompe : cet écrivain est trouvé. C'est M. Patin. Les *Études sur les tragiques grecs*, dont il nous donne aujourd'hui la seconde édition, ont été commencées de 1815 à 1822, à l'école normale, continuées depuis à la Faculté des lettres, et publiées de 1841 à 1843. Dès son apparition, ce livre s'est concilié en France et à l'étranger une estime et une faveur qui se sont accrues avec le temps. Il a compté au premier rang parmi les titres littéraires qui ont appelé sur M. Patin le choix de l'Académie française. Enfin, du consentement universel, il était regardé comme une histoire de la tragédie

grecque, aussi définitive qu'une histoire peut l'être. Seul M. Patin n'a pas souscrit au jugement public, et dès le lendemain de son succès il s'est appliqué à s'en rendre plus digne par une révision persévérante de son livre. Au lieu de l'abandonner à son heureuse fortune, il a lentement amassé pour lui de nouvelles richesses, comme un père prévoyant, que la prospérité de sa jeune famille ne peut désaccoutumer du travail et de l'économie. Et c'est juste au moment où la renommée des *Études sur les tragiques grecs* florissait dans toute l'Europe savante, que M. Patin vient d'en publier une édition nouvelle, avec des corrections, des additions, des remaniements, fruits d'une modestie que le succès n'a pu vaincre et d'un labeur de plusieurs années.

C'est une merveille aujourd'hui que cet acharnement à la perfection et que ce long et laborieux intervalle qui sépare les deux éditions d'un même livre. Nous n'y sommes plus habitués. Depuis que les libraires prétendent qu'on ne lit plus, les nouveaux tirages des livres se succèdent avec une vitesse inouïe qui les contredirait, si elles n'attestaient plutôt le savoir-faire de la librairie moderne que la curiosité du public, l'excellence des ouvrages ou le génie des écrivains. Les mêmes livres viennent s'offrir, à un mois de distance et même simultanément, sous des formats divers, aux diverses classes de lecteurs, et la dernière édition porte invariablement à la première page l'annonce de changements considérables, réduits le plus souvent à un épaississement artificiel du volume, à l'aide de documents qui ne nous instruisent guère et de pièces justificatives qui ne justifient rien. Ce sont là des procédés de commerce; ils ont détruit la vieille foi du public dans les éditions revues et corrigées. Personne n'y croit plus. Pourtant celle de M. Patin en est une, une vraie. Au lieu de trois volumes in-8°, elle en a quatre in-12. Aux yeux des bibliophiles, c'est

peut-être une décadence de format; mais à ceux des lecteurs ordinaires, c'est un progrès véritable dans la division de l'ouvrage, dont les diverses parties sont mieux distribuées : un volume pour Eschyle, un pour Sophocle, deux pour Euripide. A l'intérieur du livre, la différence des deux éditions n'est pas moins sensible. De nouvelles notes, ajoutées aux anciennes, renferment le dénombrement et l'appréciation des ouvrages récents qui se rapportent à l'histoire de la tragédie grecque, et que l'Allemagne surtout ne se lasse pas de produire avec une intarissable abondance. Toutes les objections qu'on lui avait soumises, M. Patin les a recueillies avec une attention qu'on n'accorde ordinairement qu'aux louanges dont on est honoré. Il a revu ses traductions, dont il a parfois adouci la littéralité. Il a retouché son style, auquel d'excellents juges ne reprochaient que cet excès d'ampleur, si difficile à fuir quand les idées abondent sous la plume de l'écrivain. Il a complété certaines pages, abrégé certaines autres, rectifié quelques jugements, semé çà et là de nouvelles vues. Enfin, c'est vraiment un livre remanié dans toutes ses parties, et perfectionné dans le fond comme dans la forme, que M. Patin présente au public, après un espace de quinze ans, espace bien long dans la vie des hommes, dit Tacite, on peut ajouter dans celle des livres, et dont peu d'hommes et peu de livres ont la sagesse de profiter comme les *Études sur les tragiques grecs* et comme M. Patin.

Analyser un ouvrage que tout le monde a lu, ce serait jouer à l'égard du public le rôle d'un de ces confidents qui racontent au héros de la tragédie ce qu'il sait bien avant le lever du rideau. Je n'analyserai pas le livre de M. Patin. Je n'essayerai pas davantage de le juger. La faveur universelle l'a couronné depuis longtemps, et ce serait une entreprise tardive et superflue que de prouver en 1858 qu'on n'a pas eu tort de l'applaudir en 1841. Le dessein que

je me propose a plus de nouveauté. Dans son dernier chapitre, M. Patin passe en revue les jugements des critiques sur la tragédie grecque depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Il suit à la trace, avec une rare finesse de coup d'œil, tous les changements d'idées qui se sont opérés dans les esprits au sujet de l'art antique; il trace avec une délicatesse infinie de nuances l'histoire des variations du goût. Je voudrais revenir sur ce brillant tableau pour y signaler quelques omissions, et surtout pour en réparer une que M. Patin pouvait et devait seul commettre; je voudrais essayer de lui rendre à lui-même la justice qu'il a si bien rendue à tous ses devanciers, en expliquant les services que nous devons à son livre, en mesurant l'influence qu'il a pu exercer sur le goût du public et sur les opinions contemporaines à l'égard de l'antiquité.

M. Patin dit quelque part avec raison que, si nous n'avons pas le don d'inventer, nous avons celui de comprendre. C'est la condition des époques critiques que le goût y soit supérieur aux œuvres, et qu'on n'y puisse bien imiter ce que l'on sait admirer le mieux. Nos imitations les plus heureuses de l'antique n'ont qu'à demi satisfait ceux mêmes qui les ont tentées. Mais c'est notre consolation que l'intelligence de l'antiquité et particulièrement de la tragédie grecque n'a jamais été plus profonde qu'aujourd'hui, ni surtout plus générale. Au XVII^e^ siècle, la tragédie grecque a été plus admirée que comprise, sauf par un Racine ou par un Fénelon, qui en sentaient la beauté divine, même quand ils l'altéraient par condescendance pour leur temps. Mais le siècle suivant l'a bien plus mal comprise encore et ne l'a plus admirée. Pour mesurer le chemin que le goût français a parcouru depuis moins de cent ans, qu'on se rappelle les jugements classiques de la critique d'alors. Chose étrange! on faisait profession d'admirer les chefs-d'œuvre de Racine comme la suprême perfection de l'art,

et l'on outrageait des plus frivoles dédains les modèles dont Racine reconnaissant avait enseigné le respect, en s'appropriant leurs beautés. Mais Racine lisait en grec Sophocle et Euripide. Fontenelle, Voltaire, La Harpe, les lisaient dans ces nombreuses traductions que le XVIII^e^ siècle a vues naître; car il est à noter que les tragiques grecs n'ont jamais été moins compris qu'à cette époque où ils ont été le plus traduits. Ces traductions aujourd'hui discréditées outre mesure, M. Patin les défend contre nos mépris, en remarquant avec justesse que l'on abuse contre elles du progrès que le temps a amené dans la correction des textes et dans l'intelligence de l'art ancien. Il avouera néanmoins qu'elles ont été les complices, sinon les causes, des injustices commises par le XVIII^e^ siècle envers la tragédie grecque. C'est en cherchant Sophocle dans la version de Dupuy et Eschyle dans celle de Lefranc de Pompignan, que tant de beaux esprits, infatués de l'orgueilleuse croyance à la supériorité de leur siècle, regardaient les grands poëtes d'Athènes comme de jeunes commençants dont les œuvres promettent, et le théâtre grec comme un argument décisif en faveur de la perfectibilité du génie poétique dans la vie du genre humain. C'est après avoir lu le P. Brumoy que La Harpe, qui pourtant a compris Homère et Démosthène, feignait, dans son *Lycée*, de se transporter au théâtre d'Athènes sous la figure d'un contemporain de Périclès, et prouvait triomphalement à un Athénien, assis à côté de lui, que la tragédie grecque n'a pas le sens commun, parce qu'elle ne ressemble pas à celle de Racine. C'est sur la foi d'une traduction que La Harpe imitait ou plutôt contrefaisait Sophocle; c'est sur le mensonge de ce travestissement que le public jugeait le *Philoctète* grec et s'affermissait dans son indifférence pour ces modèles surannés, qui, même rajeunis par une main moderne, n'enfantaient pas de plus grande merveille que le *Philoctète* français. Voltaire avait

donné l'exemple de ces jugements téméraires, et de ces imitations plus téméraires encore, où du moins son imagination inventive mêlait de vraies beautés. Quelques esprits moins prévenus, Marmontel, Diderot, avaient d'autant plus de mérite à comprendre à peu près le génie de la tragédie grecque, qu'ils n'en connaissaient qu'un petit nombre de chefs-d'œuvre : ils en avaient pressenti plutôt qu'étudié la beauté, et ils s'en portaient les garants avec une sorte de foi qui, au XVIIIe siècle, a sa chevalerie. Barthélemy lui-même, qui passe pour le plus Athénien de son temps, n'est, malgré son savoir et la ferveur de son culte pour la belle antiquité, qu'un Athénien de Paris, et M. Patin, qui regarde l'*Anacharsis* comme une réparation des torts de La Harpe envers la Grèce, nous montre cependant que, tout en admirant les tragédies grecques, le bon Barthélemy les admire à la française, avec les sentiments et la langue d'un moderne étonné de ne pas voir des spectateurs dans « le parterre » du théâtre d'Athènes. « C'est la preuve, dit M. Patin, qu'une appréciation libre de la tragédie grecque était chose à peu près impossible à un critique français du XVIIIe siècle. » A un critique français peut-être, mais non pas à un français d'esprit et Allemand de naissance, à Grimm, un élève d'Ernesti, qui appliquait à la critique littéraire une instruction classique et une liberté de goût puisées en Allemagne, avec une finesse de tour et une clarté de style empruntées à la France. Grimm défendait Homère contre Fontenelle, La Motte et l'abbé Terrasson, et le défendait par les bonnes raisons, en vantant dans l'*Iliade* ce que le XVIIIe siècle y tournait en dérision, la naïveté des caractères et la simplicité des mœurs. Grimm proclamait « sublimes » l'*Alceste* d'Euripide et les beautés les plus antiques de Sophocle. Au milieu de l'enthousiasme excité par l'*Anacharsis*, Grimm, aussi calme que nous le sommes aujourd'hui, le définit une œuvre intéressante, sans vues ori-

ginales, sans imagination, « où les ressemblances d'Athènes et de Paris sont si prodigieuses qu'on les pourrait croire inventées par l'auteur, si l'auteur inventait quelque chose, » et où le héros scythe, le jeune Anacharsis, n'est qu'un docte abbé français, membre de l'Académie des inscriptions [1]. Cette avance prise par Grimm sur ses contemporains, cette impartialité de goût et cette clairvoyance, font de ce Parisien allemand un précurseur du goût du XIXe siècle, un des premiers vengeurs de l'antiquité méconnue, et je regrette que M. Patin, si reconnaissant envers ses devanciers même plus lointains, n'ait point inscrit parmi eux le nom de Grimm, qui aurait trouvé sa place naturelle à côté de son ami Diderot.

Cette place, d'ailleurs, M. Patin la fera aussi modeste qu'il voudra. Je n'ai pas pour Grimm plus d'ambition qu'il ne convient. Il a éclairé l'esprit de ses correspondants par des idées plus justes que celles de son siècle ; il n'a pas réformé le goût public et n'y prétendait pas. S'il fallait attribuer à un seul écrivain l'honneur de cette réforme, c'est un autre Allemand qui le mériterait, un Allemand-Français à la manière de Grimm, mais plus versé que lui dans la littérature ancienne et plus partial que lui contre la littérature française : Guillaume de Schlegel. Son *Cours de littérature dramatique*, célébré par Mme de Staël, nous a rendu un double service par ses défauts et par ses qualités. En blessant, à force de sévérité contre nos chefs-d'œuvre classiques, notre admiration profonde pour nous-mêmes, il nous a fait songer que l'univers entier ne la partageait pas, et qu'il existait d'autres formes du beau que celles que la France estimait consacrées par son adoption. En même temps, par ses analyses élevées, éloquentes, quoique bien

1. *Correspondance littéraire*, 15 janvier 1758, 15 décembre 1764 et mai 1789.

incomplètes encore, des chefs-d'œuvre de la tragédie antique, il nous a fait comprendre ce que Grimm s'était borné à sentir, le génie de la Grèce et les beautés originales de son art dramatique. Mais la réforme du goût est rarement l'œuvre d'un seul écrivain ; elle s'accomplit plutôt par le travail collectif de plusieurs esprits animés des mêmes vues, et les comparaisons brillantes entre l'art dramatique des Grecs et les arts plastiques, dont Schlegel emprunte la première pensée à l'*Histoire de l'art* et au *Laocoon*, prouvent que Lessing et Winckelmann ont inspiré Schlegel, comme Schlegel a préparé lui-même l'avénement du romantisme.

Ici encore M. Patin voudra-t-il me permettre de lui adresser une réclamation? Il n'a pas parlé de l'école romantique. Serait-ce un paradoxe que d'oser soutenir qu'elle a contribué à rectifier nos idées sur le théâtre grec comme sur la littérature étrangère, et que, dans une certaine mesure, le goût classique est son obligé? Pour n'effaroucher personne, je ne veux pas disserter sur le principe du romantisme ; ne parlons d'abord que de ses prétentions. La première de toutes, c'était d'être plus large, et, comme on dit aujourd'hui, plus compréhensif que le dogmatisme classique et que la tradition. Les prétentions ont cela de bon quelquefois qu'elles forcent d'être ce que l'on veut paraître, et le romantisme, au moins à ses débuts, eut la largeur d'opinions qu'il affichait. Mme de Staël, un des premiers et des plus éloquents interprètes des idées nouvelles, Mme de Staël, qui étendait même à la poésie sa croyance fervente en la perfectibilité, ne s'avisait pas de calomnier la Grèce antique pour mieux célébrer la moderne Allemagne. Parmi les beautés de l'art ancien, plusieurs lui échappaient, qu'une étude profonde pouvait seule découvrir ; mais celles qu'elle devinait, par instinct de génie, elle les expliquait avec une vivacité de sentiment et une

impartialité d'admiration qui auraient dû fléchir la rigueur et adoucir l'ironie du classique Fontanes [1]. « Tout dans la tragédie grecque, disait Mme de Staël, a le charme de la jeunesse : la douleur elle-même, si l'on peut le dire, y est encore dans sa nouveauté, conservant l'espérance et rencontrant toujours la pitié [2]. » Il y avait bien loin déjà de ces aperçus justes et délicats aux dédaigneux contre-sens du XVIIIe siècle. Ainsi le romantisme, dans ses commencements, appliquait à l'antiquité même le bénéfice de ses doctrines libérales. Quand il devint une secte et fut érigé par la polémique en adversaire personnel de l'art classique, il se dispensa dès lors de rendre justice aux anciens, et l'on vit de prétendus disciples de Schlegel et de Mme de Staël envelopper Eschyle, Sophocle et Euripide, dans l'injurieux arrêt porté contre Racine. Mais parmi les partisans de la réforme dramatique, les plus sages, exempts des passions de secte, se gardèrent bien de rompre avec l'antiquité. Les écrivains du *Globe*, qui cherchaient à tempérer par leur modération le mouvement littéraire suscité par leur juste hardiesse, combattaient à la fois le dédain des novateurs pour la littérature ancienne et leur idolâtrie pour la littérature étrangère, et rappelaient à propos que changer de servitude ce n'est pas s'affranchir. Dans la *Revue française*, M. le duc de Broglie, héritier naturel du libre et impartial esprit de Mme de Staël, expliquait par les divers génies des peuples les formes diverses du beau, et partageait son admiration entre les Grecs et Shakspeare, au nom du même principe, la vérité dans l'art [3]. Quant aux stratégistes du parti, sachant que dans la polémique il est

1. *OEuvres de Fontanes*, t. II, p. 161. Article sur le livre *De la Littérature*, de Mme de Staël.

2. *De la Littérature*, chap. II.

3. Le mémorable article de M. de Broglie intitulé : *Sur Othello, traduit par M. de Vigny, et sur l'état de l'art dramatique en France*, a été

bon de savoir outrer sa pensée, ils s'ingéniaient à rallier sous l'oriflamme romantique les tragiques grecs eux-mêmes, et, parmi les modernes, les classiques le plus notoirement engagés. Ils partaient de ce point que l'art romantique est celui qui exprime le mieux les mœurs et les idées d'un peuple, et très-logiquement Eschyle, Sophocle, Euripide, ces admirables peintres de la société grecque, se trouvaient confisqués. Racine même et Voltaire étaient, à les bien prendre, des romantiques méconnus, l'un, quand, sous les traits des héros antiques, il peignait des courtisans français; l'autre, quand il déguisait en Grecs et en Romains des philosophes, lecteurs de l'*Encyclopédie* [1]. Ce n'était là qu'une tactique ou même qu'un badinage. Mais au fond, cette idée de chercher avant tout la vérité dans l'art et la conformité de la littérature avec la vie humaine et la société, cette idée retrouvée par l'école romantique, et arborée comme un drapeau, servait indirectement la cause de l'antiquité grecque et de son théâtre, dont la naïveté est la beauté suprême. D'autre part, l'étude de Shakspeare, mise à la mode par la nouvelle école, ne profitait pas moins aux tragiques d'Athènes. Étranger et moderne, Shakspeare nous faisait accepter de sa rude main certaines beautés franches, dont notre goût superbe se serait offensé, si elles s'étaient offertes sous le patronage impopulaire des classiques anciens. Une fois façonnés par le génie anglais au respect d'un autre art que le nôtre, nous avons tourné au profit de l'antiquité la souplesse de goût que nous avions acquise. Les beautés supérieures qui dans le poëte d'Élisabeth nous passionnaient malgré leur mélange avec la barbarie, nous les avons saluées, plus brillantes et plus

reproduit dans la dernière édition du livre de M. Guizot : *Shakspeare et son temps*, Paris, 1852.

1. Stendhal, *Racine et Shakspeare*, chap. III.

pures, dans l'art plus accompli des contemporains de Périclès. L'énergique trivialité du dialogue anglais nous a rendu aimable la simplicité de la poésie antique. Les contrastes heurtés du drame shakspearien nous ont fait paraître naturel ce doux mélange de tons, une des grâces naïves de la tragédie grecque. Les analogies inévitables d'invention et d'art qui se rencontrent chez tous les grands peintres de la nature humaine ont fait des plus belles scènes du théâtre de Shakspeare le commentaire lumineux de Sophocle et d'Eschyle. Œdipe et Antigone, sur l'infortune de qui nous nous étions blasés, doivent beaucoup au roi Lear et à Cordélie, qui ont réveillé nos bons sentiments pour les filles dévouées et pour les pères malheureux. Lorsqu'on vient d'admirer, dans la seconde partie d'*Henri IV*, Northumberland qui lit sur le visage de Morton la nouvelle de la mort de son fils, et qui retarde à plaisir le moment où il va l'entendre, peut-on méconnaître la sublimité de la scène d'Eschyle où la reine Atossa tremble de demander au messager des Perses si Xerxès vit encore, et déguise sous le vague d'une question générale son anxiété maternelle : « Qui a échappé à la mort? » Son imagination n'ose pas aller plus loin, comme dit Mme Sévigné d'une autre mère malheureuse [1]. Le *Manfred* de Byron et tous ces personnages, romantiques enfants du classique Prométhée, et symboles comme lui de la lutte de l'homme contre la destinée, tous ces néo-Titans de l'orgueil humain, si chers au goût moderne, n'ont-ils pas prêté une part de leur prestige au vieux Titan mythologique de la fatalité? Je n'insisterai pas; il me semble évident que le romantisme a produit ces édifiants effets, non pas à son insu et malgré lui (comme il arrive à l'athéisme de réveiller la foi en Dieu, et à l'absolutisme de ranimer le goût de la liberté),

1. *Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 227.

mais par la vertu de son principe et des leçons de goût que nous avaient données les modèles étrangers.

A cette préparation générale quelles lumières nouvelles et quelle direction précise est venu ajouter le livre décisif de M. Patin?

II

C'est un spectacle curieux de voir avec quelle rapidité s'opère l'expropriation dans l'ordre intellectuel. Je ne parle pas ici de la propriété des ouvrages, mais de celle des idées, surtout des idées justes. Une fois qu'elles sont entrées dans la publicité, il est bien difficile de les suivre à la trace, et de remonter à leur point de départ. Partout acceptées ou subies, tôt ou tard, en vertu de leur justesse, elles deviennent une partie de la raison publique, et perdent si complétement, dans cette annexion au sens commun, leur caractère de propriété individuelle, qu'à force de voir en elles le bien de tout le monde, on oublie qu'autrefois elles étaient à quelqu'un. Elles se confondent si pleinement en nous avec les vérités générales qui n'ont plus de date ni de nom, que lorsque la critique vient les revendiquer comme la possession légitime d'un écrivain, elle semble aussi suspecte qu'un vieil homme de loi qui réclamerait indûment pour un de ses clients un terrain communal ou un édifice de l'État. C'est pourtant l'action que je veux intenter contre le domaine public au profit de M. Patin. Nous avons aujourd'hui sur la tragédie grecque un certain nombre d'idées justes, si justes, si conformes à notre sens commun, que pour les avoir intimement adoptées, nous croyons nous les être faites. En étudiant de près, il m'a semblé que plusieurs de ces vérités publiques ont été originairement la propriété privée de M. Patin. Non que je prétende (il faut bien s'entendre) que M. Patin ait à lui

seul inventé ces idées, si l'on prend ce mot dans le sens de créer. Dans les lettres comme dans les arts, inventer, le plus souvent, ce n'est pas créer ce qui n'existe pas, c'est perfectionner ce qui existe, à ce point qu'on en fasse son œuvre propre et originale. On appelle Eschyle le père de la tragédie grecque et Corneille le père de la tragédie française. Ils ne les ont inventées ni l'un ni l'autre. La tragédie existait à Athènes et à Paris avant *Prométhée* et *le Cid*. Thespis et Jodelle, Phrynicus et Mairet, Chœrilus et Rotrou étaient les devanciers ou les contemporains des deux grands génies du théâtre. Mais Eschyle et Corneille ont imprimé à la tragédie la forme souveraine de l'art : ils l'ont pénétrée du souffle divin : ils en sont les vrais inventeurs. De même pour les idées. Celui-là les invente qui, retrouvant leur trace à demi effacée, réchauffant leur germe demeuré stérile, les remet dans leur jour, les féconde et les développe, et les exprime enfin avec une telle plénitude et une telle clarté, qu'il les rend intelligibles et profitables à tous. C'est en ce sens que nous devons rapporter à M. Patin plusieurs de nos idées sur la tragédie grecque, cherchées et retrouvées par lui dans l'immense collection des vérités oubliées ou perdues. C'est lui qui les a revêtues d'évidence, introduites dans notre esprit, et pour ainsi dire entées si habilement sur notre propre fonds, que, pareils à l'arbre de Virgile, nous avons fini par les prendre pour nos fruits naturels et par admirer en eux notre fertilité :

Miraturque novas frondes et non sua poma.

Je voudrais montrer par quelques exemples ce que nous devons au livre excellent de M. Patin. Je promets de m'effacer le plus possible, de citer beaucoup et de ne prendre la parole que pour faire ressortir les points où il convient d'insister.

Parmi nos idées sur l'art ancien, une des plus répandues dans le public lettré, c'est l'idée du caractère politique et religieux du théâtre grec et de la différence profonde qui le sépare du théâtre français. Cette notion précise, aujourd'hui une des vérités les mieux démontrées de l'histoire littéraire, cherchez-la, je ne dis pas dans La Harpe, mais dans l'ouvrage français le plus justement populaire et le plus complet de son temps, dans l'*Anacharsis*, notre manuel d'éducation grecque avant le livre de M. Patin. Demandez à Barthélemy quelle est la différence essentielle du théâtre grec et du théâtre français, il ne vous montrera que les ressemblances. Les spectacles d'Athènes, tel qu'il vous les décrit, ont l'air de purs divertissements, et le théâtre d'un lieu de plaisir où les contemporains de Périclès se donnent rendez-vous pour passer quelques heures agréables, comme le public de Paris à l'Opéra : car, au grand scandale de Schlegel, Barthélemy, qui parle du « parterre » d'Athènes, compare la tragédie grecque à l'opéra français[1]. Les acteurs qui jouent *Prométhée* et les *Choéphores*, vous semblent des artistes de profession, comme Le Kain et les tragédiens ordinaires du roi. Vous prendriez Eschyle et Sophocle pour des gens de lettres cultivant avec goût un genre littéraire qui doit les conduire à la fortune, à la gloire et à l'Académie. Après avoir lu Barthélemy, on ne s'explique pas que l'influence du théâtre ait été si forte sur la société grecque et qu'elle soit si faible sur la nôtre. On le comprend sans peine lorsqu'on a lu M. Patin et qu'on a mesuré la distance du théâtre grec, qui est une institution de l'État, au théâtre français, qui n'est guère qu'un plaisir. M. Patin nous montre la tragédie naissant des mystères de Bacchus et devenant une forme poétique de la religion, une cérémonie du culte national, une fête patrio-

1. Schlegel, *Cours de littérature dramatique*, t. I, p. 113.

tique. La profession de poëte est une fonction publique. Au temps même où les rôles principaux sont joués par les les Polus et par les Théodore, c'est-à-dire par des artistes rémunérés, ce sont des citoyens qui remplissent encore les rôles secondaires et qui composent le chœur, comme pour s'acquitter d'un devoir civique, en occupant une place dans la représentation des légendes religieuses ou des faits héroïques de l'histoire nationale. Il n'y a pas là ces deux mondes distincts qui dans nos théâtres sont séparés par la rampe et par le rideau : d'un côté le monde imaginaire, les événements inventés, les passions imitées, les personnages fictifs; de l'autre, le monde réel, s'amusant du spectacle et sans cesse averti par tout ce qui l'entoure qu'il n'en est que le spectateur. Acteurs et spectateurs, tous, au théâtre grec, étaient animés d'un même esprit, confondus dans une même pensée. De la scène aux gradins circulait librement l'inspiration du poëte, sans avoir à franchir cette barrière invisible et présente qui s'élève chez nous entre le poëte et le public, et qui nous permet si difficilement la volupté de l'illusion.

« La tragédie se montrait digne de cette origine qui avait placé son berceau au milieu des pratiques religieuses du culte des dieux, qui l'avait marquée dès sa naissance d'un caractère sacré; elle méritait de rester associée à ces fêtes qui rassemblaient autour des autels la nation tout entière; elle-même était une fête donnée aux citoyens par leurs magistrats dans des jours solennels, fête instituée par la religion et adoptée par la politique des législateurs, qui firent de ces représentations une sorte d'instrument moral de gouvernement. Ce peuple léger qu'abattait l'infortune, qu'enivrait la prospérité, venait prendre au théâtre, en contemplant les calamités des rois et des empires et le tableau touchant et terrible des grands revers, des leçons de constance et d'humanité : de telles leçons convenaient dans

un siècle aussi plein de révolutions et de catastrophes que celui des guerres médiques et de la guerre du Péloponèse, et il était digne de les entendre, ce peuple qui, seul chez les Grecs, avait élevé un autel à la Pitié. En même temps l'amour du pays, le sentiment de l'orgueil national, l'attachement aux lois et à la cité, s'exaltaient dans les âmes quand on entendait rappeler ces noms antiques et vénérables qui rappelaient les plus chers souvenirs de la patrie[1].»

Voilà une explication vraie de la tragédie grecque, de la place qu'elle tenait dans la vie d'Athènes, de son influence morale sur la société. En lisant cette page et les développements qui la suivent, on comprend l'importance politique de ce chœur, formé de citoyens et investi par la poésie du droit de haranguer le peuple, droit qu'il exerçait largement, même aux dépens de l'art, et dont la liberté d'allusion et d'épigramme, accordée quelquefois et souvent refusée à notre scène moderne, ne nous donne qu'une incomplète idée. Qu'est-ce que le monologue de Figaro à côté de cette discussion politique des *Suppliantes* d'Euripide, entre le héraut qui soutient une thèse contre la démocratie, contre les licences de la parole, contre les aberrations du suffrage populaire, et Thésée qui répond par un discours d'opposition contre le pouvoir absolu et l'arbitraire d'un seul mis à la place de la loi? Ce n'est pas en évoquant les souvenirs de notre théâtre, même les plus hardis, c'est en étudiant l'histoire du théâtre grec qu'on parvient à concevoir la puissance de l'art et son ascendant sur un peuple libre; et alors on s'explique qu'à l'époque où florissait chez les Athéniens cette liberté de la scène, le sénat républicain de Sparte et le despote des Perses demandaient des nouvelles du théâtre d'Athènes avec une curiosité plus diplomatique que littéraire, et que nos œuvres dramatiques n'ont jamais

1. *Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 12.

excitée, même en nos jours d'indépendance, à la cour du czar ou aux États-Unis. On comprend, en un mot, que Platon définisse complaisamment la Constitution d'Athènes, comme on n'a pu définir aucun des nombreux gouvernements que la France moderne a connus : une théâtrocratie.

Le caractère religieux de la tragédie grecque n'est pas plus complétement marqué dans Schlegel que son caractère politique ne l'est dans Barthélemy. Schlegel a porté dans la critique l'enthousiasme et la force d'intuition qu'ont souvent les poëtes, quand ils appliquent à l'examen des ouvrages d'esprit leurs facultés d'inventeurs. Il a découvert, comme d'un regard inspiré, quelques grands points de vue qui avaient échappé à des observateurs plus savants, mais plus froids, et il les a révélés avec un éclat et une chaleur qui donnent à sa critique l'air d'une création. Il habite un sommet, et il y allume un phare. Mais tout ce qui dépasse le cercle de lumière projeté autour de lui, il ne l'aperçoit pas ou le laisse dans l'ombre. Il a vu en passant l'origine religieuse de la tragédie grecque ; il ne s'y est pas arrêté comme à un fait capital, destiné à produire toute une série de conséquences. Il ne daigne pas chercher si cette origine religieuse n'a pas exercé d'influence sur la constitution du poëme tragique, sur le choix des sujets et des personnages que les poëtes ont mis en scène. Aussi, quand il se demande pourquoi la tragédie choisit de préférence les événements funestes et les personnages terribles, propres à nous inspirer l'horreur et l'effroi, il invente une théorie pour résoudre une question que, l'origine de la tragédie une fois bien comprise, on n'a plus besoin de poser. Il passe en revue les solutions diverses qu'on a données de ce problème délicat de la nature du plaisir dramatique; et, comme aucune ne le satisfait, il propose la sienne. La source du plaisir causé par la tragédie, « c'est, dit-il, le sentiment de la dignité humaine qui se

réveille à la vue des modèles héroïques, et l'espoir de saisir à travers l'apparente irrégularité de la marche des événements le bien mystérieux d'un ordre de choses plus élevé qui peut-être s'y dévoile. » Je ne discute pas l'idée de Schlegel. J'admets que son analyse soit exacte, et que le sentiment de la dignité humaine, la vue lointaine de la Providence dans le ciel à travers les nuages de la terre, soient les causes du plaisir dramatique que je ressens en moi, quand l'infidèle Clytemnestre égorge Agamemnon, quand Oreste venge son père sur Clytemnestre, quand les Furies vengent Clytemnestre sur Oreste. Mais si Eschyle a composé l'*Orestie*, ce n'est pas sans doute parce qu'il avait étudié, comme un pyschologue, les sources du plaisir dramatique, et cherché dans les traditions de la mythologie un sujet capable d'éveiller ce plaisir. C'est parce que la tragédie grecque naissant du dithyrambe, c'est-à-dire d'un hymne religieux, a trouvé tout prêts, pour personnages et pour sujets naturels de ses poëmes, les dieux et les aventures divines, auxquels elle ajouta plus tard les héros et leurs exploits. Il n'est pas besoin d'une théorie philosophique pour expliquer le choix des sujets et des personnages de la tragédie. Son origine religieuse explique tout, les sujets, les personnages, et même le ressort intérieur, le gouvernail du drame, la fatalité.

« Née au milieu des cérémonies de la religion, faisant pour ainsi dire partie du culte public, la tragédie dut se consacrer d'abord à exposer aux regards les aventures des dieux. Bientôt les hommes qui, selon les traditions mythologiques, s'étaient trouvés aux premiers jours du monde dans un commerce fréquent et familier avec les habitants du ciel, s'introduisirent à leur tour sur la scène. Ils ne tardèrent pas à en devenir, par suite de ce vif intérêt qui nous attache à la peinture de nos semblables, les principaux personnages. Cependant les dieux ne disparurent pas entiè-

rement de ces drames qu'ils avaient autrefois remplis seuls; et, quand ils cessèrent ou à peu près de s'y montrer, leur volonté toute-puissante y joua longtemps le principal rôle et y resta le plus puissant mobile, le ressort le plus actif de l'action : elle s'expliquait par des pressentiments sinistres, des songes effrayants, des présages, des oracles; et la grande image de la fatalité, toujours rappelée à l'esprit des spectateurs, toujours présente, toujours visible, semblait former le fond de ce tableau lugubre sur le devant duquel paraissaient les passions humaines, libres et esclaves tout ensemble, marchant vers le but que leur avait marqué d'avance l'immuable destinée, mais y marchant d'elles-mêmes, et conservant, lors même qu'elles pliaient sous la main de la nécessité cette volonté indépendante, le plus noble attribut de notre nature.... [1] »

Barthélemy n'a pas aperçu distinctement les ressorts principaux de la tragédie grecque ni l'usage qu'en ont fait les grands poëtes d'Athènes. Pour définir l'esprit de leurs ouvrages, il applique simplement aux trois tragiques grecs le jugement qu'on a porté sur les trois tragiques français : « Eschyle peint les hommes plus grands qu'ils ne peuvent être; Sophocle, comme ils devraient être; Euripide, tels qu'ils sont [2]. » Schlegel, plus pénétrant, a bien vu que la fatalité et la liberté morale sont « les idées dominantes de la tragédie ancienne et les deux pôles opposés de ce monde idéal [3]. » Mais il n'a pas montré, comme M. Patin, que cette constitution intérieure du drame était la conséquence logique et nécessaire de son origine. Il n'essaye pas de chercher par quels moyens et dans quelle mesure Eschyle, Sophocle, Euripide, ont employé au service de leur art le dogme souverain de la fata-

1. *Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 2.
2. *Anacharsis*, chap. LXIX.
3. *Cours de littérature dramatique*, t. I, p. 119.

lité ; et, au lieu de les caractériser par l'usage qu'ils en ont fait, chacun à un degré différent, Schlegel les définit par une comparaison tirée de la statuaire. Eschyle, c'est Phidias, le créateur des images sublimes des dieux ; Sophocle, c'est Polyclète, avec la pureté et l'harmonie de son art ; Euripide, c'est Lysippe, qui anime le marbre et y répand la vie.

Gloria Lysippo est animosa effingere signa.

Cette vue est ingénieuse ; toutefois elle ne caractérise pas le théâtre d'Eschyle, celui de Sophocle et celui d'Euripide, par leur trait le plus essentiel. M. Patin, qui profite de toutes les idées heureuses de Schlegel, ne s'interdit pas plus que lui le secours des autres arts pour interpréter la tragédie ; mais il ne leur emprunte que des commentaires accessoires. Il interroge avant tout le génie de chaque poëte ; il cherche la vraie source de son inspiration dramatique, et il nous la découvre avec une précision plus instructive encore que les brillantes comparaisons demandées par Schlegel à l'histoire de la statuaire. Les noms de Phidias, de Polyclète, de Lysippe nous donnent, à ce qu'il semble, une idée moins profonde et moins nette de l'originalité propre à chacun des trois grands poëtes, que ce tableau fidèle des transformations de la tragédie :

« La fatalité, voilà l'idée dominante des compositions d'Eschyle.... Elle devient, tout abstraite qu'elle est, une sorte de personnage vivant et agissant, le héros de son drame, et comme son drame lui-même. De là l'effroi et la stupeur dont on se sent saisi à une apparition si redoutable. De là l'extrême simplicité d'une fable qui n'offre jamais autre chose qu'un coup subit et imprévu du sort, que le tableau rapide d'une catastrophe fatale. De là la grandeur démesurée des personnages mis aux prises avec un tel adversaire, leur fière immobilité sous la main qui les

écrase et qu'ils bravent. De là cette pompe majestueuse, ces éclatantes images, ces figures hardies, ces pensées sublimes, ce style énergique, impétueux, d'un tour si inusité, si extraordinaire, qu'appelle naturellement un si grand, si étrange spectacle. Ainsi se forma, sous l'empire d'une seule idée, une tragédie dont les monuments marquent la première époque de l'art.... Mais déjà s'annonçait, au sein même de cette constitution primitive, une autre tragédie.... Comme une seule idée avait présidé à la conception et à l'ordonnance des compositions d'Eschyle, une seule idée détermina l'esprit et la forme des compositions de Sophocle, et renouvela entièrement l'art dramatique par une manière toute nouvelle de comprendre et de peindre le cours des choses humaines. Eschyle les avait vues particulièrement soumises à une invincible fatalité; Sophocle y aperçut davantage le jeu de nos passions et de nos facultés. A cette cause merveilleuse que le premier avait montrée avant tout dans les événements, le second substitua ces ressorts naturels que découvrent la réflexion et l'expérience à un âge plus éclairé.... Les drames de Sophocle nous présentent une image plus pure et plus noble de l'homme. Il y paraît plus dégagé des liens d'une sensibilité brutale ou d'un ignorant fanatisme; au milieu des passions violentes qui le sollicitent et l'entraînent, des croyances monstrueuses qui le préoccupent et l'égarent, il conserve toutefois la conscience de sa liberté; il sent qu'il est l'arbitre de ses déterminations, que ses actes lui appartiennent. Sans doute il est au pouvoir du sort de le rendre malheureux; mais c'est là que s'arrête pour lui l'empire de la fatalité: elle est sans force sur les mouvements de sa volonté et ne peut, malgré lui, les tourner à la vertu ou au crime.... Il n'est personne qui n'aperçoive les conséquences nécessaires du rôle agissant que l'homme commence à jouer dans les drames de Sophocle. De là devait sortir la

tragédie *implexe* tout entière, avec ses développements, ses oppositions de caractères ; avec la variété et l'enchaînement de ses situations, de ses incidents, de ses péripéties; avec l'artifice plus difficile et plus habile de son ordonnance; avec l'attrait nouveau, quoique faible encore, qu'elle offrait à la curiosité; avec ces impressions de terreur, de pitié, d'admiration, que produisait la peinture ennoblie, mais toujours vraie, du malheur et de l'héroïsme humains....

« Lorsque l'on compare Euripide à ses devanciers, on est d'abord frappé d'un grand changement : l'antique merveilleux, au sein duquel la tragédie avait pris naissance, et qui, après avoir couvert de ses ombres la scène d'Eschyle, s'était par degrés éclairci, pour y laisser paraître les idéales figures de Sophocle, s'est tout à fait dissipé.... Est-ce donc à dire qu'Euripide ait complétement effacé de ses œuvres la fatalité? Non sans doute, et, pour être juste, il faut se hâter d'ajouter qu'il l'a plutôt déplacée. Eschyle et Sophocle avaient peint les dieux précipitant les mortels dans des malheurs inévitables; Euripide les montra qui leur envoyaient d'invincibles passions. Auparavant, le personnage tragique était mis aux prises avec les obstacles du dehors; il eut désormais à combattre des ennemis intérieurs ; c'est dans le cœur même de l'homme que fut transportée la lutte dramatique; les acteurs seront nos facultés elles-mêmes, et le sujet de la pièce cette guerre intestine de la sensibilité et de la raison, aussi ancienne que notre nature, et qui ne finira qu'avec elle. »

Je demande pardon à M. Patin d'avoir abrégé les beaux développements dont il a enrichi son idée. Même dans les limites où j'ai dû la restreindre, cette citation offre aux lecteurs un jugement précis sur les trois grands tragiques, et un tableau expressif des changements subis par la tragédie grecque, selon le rôle qu'y jouent la fatalité et la li-

berté morale. M. Patin n'explique pas moins bien la constitution extérieure de la tragédie qu'il n'en développe les intimes ressorts. J'aurais voulu montrer comment de la présence du chœur il déduit, à titre de conséquences nécessaires sur le théâtre grec, les deux fameuses unités de lieu et de temps, importées inutilement chez nous. Mais il serait infini d'énumérer toutes les excellentes vues répandues dans son livre. Il faudrait signaler, outre les jugements généraux sur Eschyle, Sophocle et Euripide, ces profondes analyses, où chacune de leurs pièces est étudiée dans tous ses détails, avec un goût si fin, avec une telle variété de souvenirs et de rapprochements empruntés à toutes les littératures, avec une science si allemande et un esprit si français. Nous devons, je le répète, à M. Patin la plupart de nos idées justes sur la tragédie grecque. Je n'ai pu indiquer que les plus générales, les plus remarquables par leur importance, car elles ont pour objet le fond même de la tragédie, et par leur diffusion, car elles sont devenues, grâce à M. Patin, des lieux communs de la critique littéraire. Bien d'autres idées encore ont passé de son livre dans l'esprit du public. Depuis treize ans que ce livre est publié, les vérités qu'il apportait ont circulé par mille canaux. Elles ont pénétré dans la société polie, celle à qui sont destinés les ouvrages sérieux, et dont le goût finit toujours par faire loi. Elles se sont répandues dans l'enseignement public, qui s'en est pénétré et nourri; par l'enseignement dans les nombreuses générations sorties de nos écoles, et par elles, partout. Beaucoup de gens ont reçu par transmission indirecte les idées de M. Patin, sans avoir jamais lu son livre, et sont ses disciples sans le savoir. Enfin la poésie même s'est aidée de ses leçons pour ressaisir plus sûrement l'inspiration du génie athénien. M. Patin a consacré dans sa nouvelle édition plusieurs pages à la *Médée* de M. Legouvé, « l'emprunt le plus heureux, dit-il avec

raison, que notre théâtre ait fait à la muse antique depuis l'*Agamemnon* de Lemercier et la *Clytemnestre* de Soumet. » Il montre par quel mélange heureux d'imitation et d'invention personnelle le poëte a renouvelé ce classique sujet, et le remercie, au nom de l'antiquité, de cet hommage rendu au génie d'Euripide. Si M. Legouvé répondait à son tour, il témoignerait, j'en suis sûr, toute sa reconnaissance, non-seulement pour le poëte grec, son merveilleux modèle, mais pour le confident d'Euripide, pour M. Patin, qui a révélé tous les secrets du maître aux disciples jaloux de l'imiter. Cette influence d'un livre sur le public entier, sur celui qui lit et qui pense, comme sur celui qui ne lit pas, s'est établie doucement, sans effort et sans bruit, par le seul empire de la vérité. Elle régnera longtemps du consentement de tous. Tant que l'antiquité obtiendra en France un reste d'amour et de respect, l'ouvrage de M. Patin se maintiendra debout comme le plus complet monument élevé à force de savoir, de goût, de travail et d'années, au génie tragique de la Grèce. « Le temps n'épargne pas ce qu'on a fait sans lui, » a dit le vieil Eschyle, qui a dédié ses œuvres à ce dieu destructeur pour qu'il daignât les épargner. Eschyle et ses illustres rivaux méritent bien qu'un livre consacré à leur gloire soit respecté du temps et participe à la renommée de l'art immortel dont il glorifie les maîtres et dont il interprète dignement les beautés.

(*Journal des Débats*, 15 et 19 janvier 1858.)

MÉNANDRE, ÉTUDE HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE SUR LA COMÉDIE ET LA SOCIÉTÉ GRECQUES,

par M. Guillaume Guizot.

ESSAI HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE SUR LA COMÉDIE DE MÉNANDRE,

par M. Ch. Benoît.

Je suppose qu'un nouveau déluge de barbares envahisse un jour l'Europe civilisée, comme autrefois le monde romain et le monde grec, et que, dans la ruine de tous les établissements littéraires et des plus beaux monuments de l'art et de la pensée, Molière ait disparu pour jamais; si, le torrent une fois écoulé, l'esprit humain se mettait à recueillir lentement les débris de son naufrage; si une compagnie lettrée, rejeton lointain des Académies du XIX^e^ siècle, conviait les jeunes savants des âges futurs à rechercher dans les témoignages de l'histoire, dans les travaux de l'érudition, dans les imitations éparses des littératures étrangères tous les indices qui permettraient de mesurer le génie de Molière et de reconstruire en partie ses ouvrages, cette compagnie aurait bien mérité des lettres et de l'humanité, et serait digne que les plus studieux et les plus savants répondissent à son appel. L'Académie française a fait, il y a deux ans, pour Ménandre ce que, nous l'espérons, nulle Académie n'aura besoin de faire jamais pour l'auteur du *Misanthrope*. Depuis le XIII^e^ siècle, Ménandre a disparu. L'Académie française a proposé un de ses prix annuels aux écrivains qui, par l'effort de leur sagacité littéraire, nous restitueraient ce qu'on peut nous rendre sans témérité d'un poëte anéanti, et qui, pour

rendre la belle image de M. Villemain, rétabliraient quelues fragments de la statue avec la poussière du marbre risé. Des esprits distingués se sont mis à l'œuvre, et les eux ouvrages dont je parle aujourd'hui se sont partagé le rix du concours.

Des deux écrivains couronnés, l'un est un professeur, prit élégant et orné, accoutumé par l'enseignement aux rtes études, et familiarisé par un assez long séjour à thènes avec la langue et la littérature grecques; il a diement représenté dans ce concours l'Université franise, qui chaque année, par ses travaux divers, prève une si large part des récompenses de l'Institut. autre concurrent est un jeune homme qui porte un nom lustre, M. Guillaume Guizot, si jeune encore, que sa coumne académique, obtenue avant l'âge de la majorité, l'a acé parmi cette élite réservée à qui la France ne demande s l'impôt du sang, parce qu'elle attend d'elle les serces encore plus précieux de l'esprit. M. Guillaume Guizot donné un exemple digne de louange. Il pouvait, comme nt d'autres, regarder son nom comme une garantie de iccès sans travail et pour ainsi dire de droit divin; il a éféré n'y voir qu'une obligation, et a tenté vaillamment ajouter une fortune personnelle au patrimoine de célérité qu'il tient de sa naissance. Aussi, et c'était justice, a-il trouvé l'opinion attentive et favorable à l'effort d'un une homme qui ne veut pas se reposer du soin de ivenir sur la dignité de son nom. Trop distingué pour être pas modeste et pour débuter dans la littérature par i de ces faux coups d'éclat qui perdent tant d'adolescents, a placé l'essai de sa jeunesse sous la protection d'un icien; il s'est fait le commentateur d'un vieux poëte, et, mme inspiré par une affinité de famille, il a consacré n premier ouvrage à la gloire d'un grand génie dramaque, imitant ainsi, au service et au profit de l'antiquité,

l'exemple que lui avait donné son père dans cette *Histoire des Poëtes français du* XVII^e^ *siècle*, brillant début d'une carrière que tant de belles œuvres devaient remplir.

Le secrétaire perpétuel de l'Académie française, dans son rapport sur les Mémoires des deux concurrents, s'exprimait en ces termes : « Les deux auteurs savent beaucoup. A première vue, le savoir de l'un doit être de date plus ancienne que celui de l'autre, car ce savoir est plus concis et plus discret. Mais là où le plaisir d'avoir appris est encore tout nouveau, l'exposition paraît plus animée; le langage didactique même prend une émotion, et, jusque dans ces détails de critique savante, on sent une joie de critique satisfaite qui se communique au lecteur. » Ce jugement conserve toute vérité, même aujourd'hui que les deux auteurs ont revu et complété leurs Mémoires pour les rendre plus dignes de l'Académie et du public. Les deux écrivains ont plusieurs mérites communs : la connaissance familière et le vif amour de l'antiquité grecque, le goût des recherches érudites, la justesse du jugement. Tous deux ont embrassé dans toute son étendue un sujet qui, en apparence borné à une époque de la comédie grecque et aux œuvres du poëte, touchait réellement à l'histoire des institutions et des mœurs d'Athènes, à celle de la philosophie et de l'art. Dans ces commentaires difficiles sur des textes mutilés, dans cette restitution conjecturale d'un grand écrivain qu'on ne peut séparer de son temps et dont il faut deviner le génie à travers les témoignages des anciens et des imitations latines, M. Benoît a porté peut-être un ordre plus méthodique, une réserve plus prudente, une érudition plus sobre et plus contenue. Il a insisté avec plaisir et avec succès sur la partie philosophique et morale de son sujet, et, en étudiant les mœurs et les caractères des personnages de Ménandre, il a consacré à la peinture d'Athènes incrédule et voluptueuse des pages intéressantes où il parle du

scepticisme épicurien avec une sévérité chrétienne, de la condition des femmes grecques avec une pitié communicative, de l'amour avec sensibilité. J'aurais presque regretté, je l'avoue, de trouver dans M. Guizot cette mesure, cette régularité de composition, cette tempérance de goût, qui sont les qualités d'un âge plus mûr. Je n'approuve pas entièrement, mais j'aime cette liberté de regard qu'il porte dans toutes les questions, même quand il se laisse entraîner sans nécessité d'une branche de l'art à une autre, de la poésie à l'éloquence et de l'éloquence à la musique. J'aime que, sous prétexte de nous faire mieux connaître son cher poëte, il commente avec une illusion chaleureuse ces longues lettres de Glycère et de Ménandre, lettres fictives, ouvrage ingénieux et froid d'un rhéteur, comme les héroïdes d'Ovide, de Gilbert et de Colardeau. J'aime que, dans la vivacité impétueuse de ses souvenirs, il rapproche Ménandre ici de M. de Guibert, là du chevalier Desgrieux, et Glycère de Mlle de Lespinasse et de Manon Lescaut; j'aime enfin qu'il me cite les Arabes et les Syriens, Hrosvitha, Grévin, Baïf, du Bellay, Vauquelin de La Fresnaye, Collin d'Harleville, au risque de s'écarter un peu de Ménandre et d'Athènes. Certainement une critique méticuleuse, qui dans les défauts présents ne chercherait pas les qualités à venir, reprocherait à M. G. Guizot de recueillir tout ce qu'il trouve et de raconter tout ce qu'il sait. Pour me contenter d'un exemple, M. G. Guizot rapporte, d'après Athénée, une anecdote sur Ménandre. « Un jour Ménandre, souffrant d'humeur chagrine, entrait chez Glycère; elle lui présenta du lait qu'elle lui conseillait de boire. « Je n'en « veux pas, répondit-il, à cause de cette peau ridée qui se « forme sur le lait bouilli.—Souffle, lui dit Glycère, et prends « le dessous. » Rien de plus. Où donc est l'anecdote? où sont l'action saillante et le mot spirituel? » Je suis de l'avis de M. G. Guizot. Nulle part. L'anecdote du lait bouilli res-

semble, à s'y méprendre, à celle des asperges racontée par d'Anthouard dans Paul-Louis Courrier. Mais voilà que M. G. Guizot commence, avec beaucoup d'esprit d'ailleurs, un petit plaidoyer en faveur des anecdotes insignifiantes, plus vraies, selon lui, que les anecdotes significatives; le voilà qui s'éprend de ce lait bouilli, qui lui semble d'un exquis naturel, et de cette scène d'intérieur qu'il appelle un tableau flamand digne du pinceau de Téniers; après quoi il cite Mlle de Lespinasse et Mme de Sévigné, sans compter un petit hommage qu'il adresse en passant à M. Cuvillier-Fleury, à propos de *la Dame aux Camélias*. M. G. Guizot procède un peu à la façon de M. Walckenaër, qui enlaçait Horace et Mme de Sévigné dans les liens de son érudition. Seulement M. G. Guizot a sur M. Walckenaër l'avantage de la jeunesse, et son érudition est vive, passionnée, charmante; les liens dont il enveloppe Ménandre sont des guirlandes, telles que souvent les tressent de jeunes mains prodigues, habituées à semer les fleurs. M. G. Guizot a mis dans ce livre tout son esprit, toute son imagination, toute sa science; son esprit prodigue les vues justes et fines et les rapprochements imprévus; son imagination colore le style de nuances variées et hardies; son érudition fortifie la plupart de ses jugements par des arguments solides, et enrichit presque toutes les pages de notes empressées, mais bienvenues. C'est un défaut sans doute que ce luxe de recherches, d'idées, d'images et de souvenirs. Mais dans ce défaut que d'espérances! quelques années encore, et M. G. Guizot aura sans peine ajouté aux dons heureux d'une riche nature les qualités tardives qu'amène le temps; et alors quels bons livres nous lui devrons peut-être, puisque dès son premier ouvrage il a su écrire un si grand nombre de pages irréprochables, et que là même où il n'a pu échapper à d'inévitables imperfections, il y a, dans cette verve d'esprit et de savoir qui déborde avec délices,

toutes les promesses de la force, de la richesse et de la santé !

M. G. Guizot trouverait d'ailleurs, s'il en était besoin, l'excuse naturelle de son entraînement dans la nature de son sujet. Plus était grande la part livrée aux conjectures dans l'appréciation de Ménandre, plus il était difficile de se maintenir dans la juste mesure ; on n'est jamais plus tenté d'accumuler les preuves que lorsqu'une thèse est impossible à prouver. Je crois volontiers que Ménandre avait toutes les perfections proclamées par ses deux panégyristes. L'antiquité l'admirait et l'imitait à l'envi ; les Pères de l'Église eux-mêmes le lisaient et le citaient dans leurs écrits, comme pour donner d'avance une leçon de tolérance aux croisés ou aux prélats grecs du XIIIe siècle qui l'ont condamné à mort ; sa gloire a eu cette heureuse fortune de s'accroître par la destruction même de ses écrits. Jamais Ménandre n'a eu un plus grand nom dans le monde que de nos jours, où son œuvre est à peu près inconnu. Je ne puis m'empêcher de penser, avec de très-bons esprits[1], que cette catastrophe d'un beau génie dépouillé de ses titres a ému le monde moderne d'une pitié favorable à l'admiration. Ménandre, avec ses fragments de scène, ses débris d'intrigue, ses parcelles de caractères, ses lambeaux de poésie, nous apparaît de loin comme un de ces beaux temples de la Grèce dont il ne reste que des marbres gisant dans la poussière et des bas-reliefs brisés. En face du monument ravagé par le temps et la barbarie, notre imagination rassemble et rapproche ces pierres désunies, les redresse en colonnes, les façonne en statues, et bientôt le temple est debout tout entier, éclairé par la riante lumière du ciel, et plus magnifique peut-être que dans les beaux jours de sa gloire, car nous l'avons refait

1. Voir, dans la *Revue de l'Instruction publique* (3 octobre 1854), un excellent article de M. J. Girard.

tel que nous le rêvons. Je ne veux pas insinuer que MM. Benoît et G. Guizot nous ont rendu un Ménandre idéal, supérieur à celui que nous avons perdu. Ce serait porter un jugement téméraire, puisque nous ne pouvons avec précision mesurer aujourd'hui le génie de Ménandre. Ce que je voudrais indiquer, c'est la tentation naturelle qu'on éprouve dans un tel sujet de pousser l'hypothèse au delà de la limite permise : tout conspire en faveur de Ménandre; l'admiration des anciens pour lui, la poésie des belles ruines, l'attendrissement involontaire qui s'attache aux infortunes des chefs-d'œuvre, la grâce et la beauté de ces débris éloquents parvenus dans nos mains, tout nous entraîne à mettre sous son nom, comme des qualités réelles découvertes en lui, ce qui n'est qu'un rêve abstrait de perfection dramatique conçu par notre imagination.

Aussi de quelle prudence, de quelle force d'esprit ne faut-il pas s'armer pour rester l'historien et pour ne pas devenir le poëte de Ménandre? M. G. Guizot a placé à la tête de son livre un portrait en pied de Ménandre d'après une statue du Vatican, qu'il décrit ainsi : « Sa tête est un peu penchée et tournée à demi vers la gauche; ni les rides de la vieillesse, ni les angoisses de la douleur ne l'ont contractée ou flétrie; mais l'habitude de la réflexion a imprimé sur ce front large et haut des signes austères; et en même temps la bouche relevée et doucement serrée par un sourire contenu semble prête à transformer en piquantes épigrammes les pensées qui s'agitent sous ce front sérieux.... Ses prunelles ne sont pas indiquées, mais les yeux sans regard ont une profondeur et une vie qui étonnent. Ils suivent et embrassent une longue rangée de statues, comme si l'homme dont nous avons là l'image voulait encore, marbre lui-même, rechercher sur les marbres, ses contemporains, les secrets de l'âme humaine qu'il avait étudiés jadis. »

Je n'aime pas l'affectation de ce dernier trait. Il faudrait aller au Vatican pour contrôler la justesse des autres, car la gravure n'en donne pas suffisamment l'idée. A voir la précision extrême de ces détails, j'ai peur que M. G. Guizot n'ait fait le portrait de Ménandre comme M. de Balzac faisait des portraits de femmes, au microscope : ce n'est pas le meilleur moyen d'atteindre la ressemblance. Par exemple, *ces yeux sans regard qui ont tant de profondeur et tant de vie*, sont-ce bien les yeux de Ménandre? Je ne sais. Je me rappelle seulement avoir lu dans Suidas que Ménandre louchait, et je crois même que M. G. Guizot en convient quelque part. Cet exemple suffit à la rigueur pour montrer la difficulté de l'entreprise proposée par l'Académie. Avec la statue de Ménandre sous les yeux, M. G. Guizot a, malgré lui, je le crains, embelli les traits de Ménandre. Quoi d'étonnant que, sur le faible indice de fragments si courts où l'image du génie de Ménandre s'offre moins complète et moins fidèle encore que celle de sa personne dans la statue de marbre, deux critiques habiles ne puissent déterminer, sans risquer de se contredire, les vrais caractères du grand écrivain? Il serait facile, et je me l'explique sans peine, d'opposer souvent M. Benoît et M. G. Guizot l'un à l'autre dans leurs appréciations. Par exemple, M. G. Guizot termine par ces mots quelques pages ingénieuses sur le mariage dans la comédie nouvelle :

« Pour le poëte de la comédie nouvelle, le bonheur est dans la vie privée.... Évidemment d'*Aristophane à Ménandre* le rôle des femmes dans la société s'est transformé, et le mariage *a gagné une solennité inconnue jusqu'alors.* »

De son côté, M. Benoît cite plusieurs passages expressifs de Ménandre sur le mariage :

« Maudit soit mille fois qui s'est avisé le premier de se marier, puis encore le second, puis le troisième et le quatrième, et ainsi de suite.... — Toute femme est néces-

sairement un fléau. — Toute femme est meilleure à enterrer qu'à épouser, etc. »

Et il conclut ainsi :

« Je pourrais ajouter d'autres fragments sur la femme et le mariage. *On n'en parle jamais autrement.* Faut-il s'étonner alors de l'éloignement que manifestent tous les jeunes gens dans la comédie quand, pour finir leurs folies, leur père cherche à les marier? Jusqu'au jour du moins de ce sérieux et triste hymen, tout jeune homme alors ayant quelque bien, et que son père ne tenait pas trop serré, formait avec quelque courtisane une union plus ou moins durable. De telles liaisons, *que l'opinion réprouvait encore au temps d'Aristophane*, étaient de bon ton: La nouvelle comédie, toute remplie d'intrigues de ce genre, ne fait que reproduire l'image de la société d'alors. »

On ne voit guère comment le mariage, qui a gagné tant de solennité depuis l'ancienne comédie, n'a pas obtenu un peu plus de respect, ni comment les poëtes de la comédie nouvelle, qui placent le bonheur dans la vie privée, ne la ménagent pas un peu plus dans leurs épigrammes anti-conjugales. Selon M. G. Guizot, d'Aristophane à Ménandre, il y a un progrès notable dans les mœurs ; selon M. Benoît, il y a une notable décadence, puisque l'opinion même se relâche de sa sévérité. On ne peut être moins d'accord. Peut-être, au fond, n'y avait-il de ce côté ni progrès ni décadence, car on trouve dans Aristophane des vers fort indulgents pour les courtisanes, et dans Ménandre de fort beaux éloges du mariage. Comme ces deux grands poëtes font parler à chaque personnage son langage, d'après son caractère et ses mœurs, la diversité des caractères qu'ils ont mis en scène a nécessairement amené dans leurs écrits une grande variété d'opinions ; et il faut, en étudiant Ménandre, se garder de prendre pour son avis à lui et pour l'expression de l'opinion du temps ce qui est tout simple-

ment la pensée individuelle et la marque originale de chaque personnage. Mais je ne veux ni commenter ni multiplier les exemples de dissentiment entre deux écrivains dont j'admets également l'autorité. J'aime mieux, en résumant ceux de leurs témoignages qui se concilient, et d'après ma lecture des fragments de Ménandre, esquisser rapidement, sous toute réserve, l'idée qu'on peut se faire de la société que le poëte a peinte, du poëte lui-même et de ses écrits.

Athènes, à l'époque de Ménandre, avait cessé d'être libre; elle apprenait à ses dépens la vérité de la peinture que Platon a tracée d'une ville qui, pour avoir bu à pleine coupe la liqueur de la liberté pure et s'être précipitée dans toutes les folies de l'anarchie, se réveille sous le joug du despotisme. La première période de cette histoire d'Athènes, ces orages de la place publique, ces luttes des partis, ces crises de la licence démocratique, toute cette vie agitée, mais libre encore, a été peinte par Aristophane. La comédie ancienne se joue sur la place publique, au grand air, au grand soleil; le poëte est un homme de parti; son drame est une opinion, c'est un manifeste, c'est un vote. La comédie nouvelle trouvait la ville de Démosthène asservie sous la main d'Alexandre; sur les débris de la tribune d'où la liberté avait jeté son dernier cri par la bouche du grand orateur, s'éleva un nouveau théâtre, et le poëte fut désormais un moraliste qui, désertant la place publique vide et silencieuse, s'ouvrit les portes des maisons particulières et mit en scène la vie privée. Dans cette société d'Athènes vieillie, que les écrivains grecs nous montrent encore si élégante et si aimable, malgré l'abaissement de sa destinée, nous retrouvons presque tous les personnages de Ménandre: la courtisane spirituelle et trompeuse, le fils de famille qui l'aime, l'esclave rusé qui sert les amours du jeune homme, le père grondeur et débonnaire, la femme

acariâtre qui accuse le mari des déportements de son fils. Ce parasite, ce soldat fanfaron, ce flatteur, ce superstitieux, je les connais, je les ai vus dans Théophraste, le maître de Ménandre; cette courtisane qui s'est fait aimer d'un honnête jeune homme et qui veut être épousée, je sais son nom, Démosthène m'a déjà raconté son histoire, elle s'appelle Néera. C'est ainsi qu'avant Térence, dont le théâtre paraissait à César l'abrégé affaibli de celui de Ménandre, avant Plutarque qui admire Ménandre au détriment d'Aristophane, avant Aulu-Gelle qui l'exalte aux dépens de Cécilius, avant Quintilien qui le vante en précepteur d'éloquence, on peut recueillir dans tous les écrivains à peu près contemporains de Ménandre des contre-épreuves des personnnages de la comédie nouvelle, qui en attestent la vérité. Une comparaison attentive des fragments de Ménandre avec Théophraste prouve que le poëte et le philosophe avaient sous les yeux les mêmes modèles, et, sauf la différence des genres, la même manière de les peindre. Les personnages et l'intrigue semblent peu variés dans la comédie nouvelle : Ménandre avait composé plus de cent pièces; dans les fragments qui nous restent, on rencontre sans cesse les mêmes personnages et les mêmes événements : l'amour est partout, l'amour gracieux, délicat, spirituel, qui, en restant une volupté, ressemble déjà à un sentiment. S'il y a peu de variété dans les personnages, il paraît y en avoir beaucoup dans les caractères, dont les nuances sont finement marquées. Ménandre excellait, au rapport de Quintilien, à peindre les sentiments de l'homme dans toute leur diversité, et à prêter à chacun d'eux le langage le plus vrai. Ses personnages, pour se montrer dans tout leur jour, parlaient, à ce qu'il semble, plus qu'ils n'agissaient. C'était d'ailleurs, on le sait, l'habitude du théâtre grec, où la conversation a plus de part que l'action. Déjà, du temps d'Euripide et d'Aristophane, on parlait beaucoup sur la scène; on y parla

plus encore quand la comédie, devenue la forme dramatique favorite et la représentation des mœurs privées, pénétra plus avant dans l'analyse des caractères et fit disserter avec plus d'abondance les personnages sur eux-mêmes et sur les autres. Aussi je ne m'étonne pas que les fragments qui nous restent de Ménandre se composent en grande partie de sentences : comme le poëte représentait des caractères généraux, il leur prêtait aussi beaucoup d'idées générales, dont la sentence est la forme la plus commode et la plus expressive. A l'époque de la comédie politique, quand Aristophane faisait comparaître en personne sur la scène Cléon ou Socrate, il n'avait pas besoin de les définir : leurs noms, leurs costumes et les masques qui reproduisaient leurs traits, dispensaient le poëte d'une analyse achevée de leurs caractères. Mais lorsque la comédie nouvelle substitua la peinture des mœurs privées à celle de la vie publique, et qu'elle eut affaire à des caractères généraux, il lui fallut montrer, par des analyses morales, les secrets ressorts de l'âme de ces personnages anonymes qui représentaient, non des individus, mais des genres. C'est là un point important que la critique a solidement établi. Nous ne pouvons guère former que des conjectures sur l'intrigue et la conduite des pièces de Ménandre : les restitutions qu'on a tentées de quelques-unes de ses comédies ne sont que les hypothèses d'une érudition inventive. Mais ce que nous connaissons d'après d'incontestables témoignages, c'est l'idée que Ménandre se faisait de l'art dramatique, c'est la nouveauté qu'il introduisit au théâtre, et cette nouveauté, c'est la substitution des caractères généraux aux caractères individuels, c'est la peinture morale de la société de son temps et de l'humanité tout entière ; c'est la victoire de l'idéal sur le réel. Sans doute cette révolution du théâtre atteste, comme le remarque M. Benoît, un progrès de l'urbanité publique, qui tenait à l'adoucissement général des

mœurs; mais n'indique-t-elle pas un progrès plus remarquable encore de l'art et du public athénien? La comédie de Ménandre, inférieure sans doute à celle d'Aristophane pour la verve poétique, la variété, le mouvement et l'effet dramatique, l'emportait comme œuvre d'art, de morale et de goût. Nous applaudissons sur notre scène des pièces spirituelles dont l'intention affichée est le calque, exact jusqu'à la brutalité, du monde ou d'une fraction du monde, et ce que nous regardons comme le rajeunissement et le progrès de l'art n'en est que la décadence. Cette reproduction littérale de la vie; ces personnages dont les noms sont à peine déguisés et dont les aventures sont publiques; ces biographies épelées à la face du parterre et à la clarté de la rampe; ces conversations apportées toutes fraîches du boudoir sur la scène, ce n'est pas le progrès, ce n'est pas la maturité, c'est l'enfance ou la décrépitude de la comédie. Notre théâtre suit en ce moment une route précisément contraire à celle qu'a suivie le théâtre d'Athènes. L'ancienne comédie avait commencé par mettre sur la scène la personne de Socrate; la comédie nouvelle n'y produisit plus que le personnage abstrait du philosophe. Quand Ménandre peignit le demi-monde athénien, il ne livra pas toute vive aux regards du public son ancienne maîtresse Glycère, mais bien Thaïs, un type général de coquette, qui n'était pas plus Glycère que Célimène n'est Armande Béjart. Voilà l'honneur éternel de Ménandre: il a idéalisé la comédie. Si au mérite de ses caractères généraux on ajoute l'attrait d'une morale gracieuse, comme celle d'Anacréon, et à peu près honnête, comme celle d'Horace; indulgente pour les fautes des hommes et résignée aux coups du sort; prêchant une vertu facile et intéressée, qui permet le plaisir et procure le bonheur; amie du bien-être et de la quiétude, mais compatissante pour les faibles, les pauvres et les malheureux; si l'on ajoute un style simple, naturel et charmant,

qui se plie sans effort au mouvement de la pensée, et d'où l'atticisme s'exhale, comme le doux parfum qui, selon Sophocle, s'élève des campagnes fleuries de Colone, on s'expliquera peut-être le genre de volupté qu'Athènes, fatiguée et soumise, goûtait à ces spirituelles peintures de sa vieillesse, et l'admiration inspirée par Ménandre depuis l'antiquité jusqu'au dernier concours de l'Académie française. Mais je ne veux pas tomber dans l'écueil que je signalais au commencement de cet article, et remplacer témérairement la conjecture par l'affirmation : je m'arrête, et je me console de ne pouvoir admirer Ménandre que par tradition et par hypothèse, en m'assurant d'avoir loué dans ses panégyristes deux esprits distingués, dont l'un, M. Benoît, est déjà un excellent helléniste, et dont l'autre, M. G. Guizot, promet un remarquable écrivain.

(*Journal des Débats*, 26 avril 1855.)

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE ROMAINE,

par M. Alexis Pierron.

L'excellente collection de l'*Histoire universelle* publiée par MM. Hachette et Cie s'enrichit chaque jour d'un nouvel ouvrage. Après l'*Histoire grecque* et l'*Histoire romaine* de M. Duruy, qui sont de vrais modèles, est venue la savante et spirituelle *Histoire de la littérature française* de M. Demogeot. Aujourd'hui M. Pierron donne au public l'*Histoire de la littérature romaine*.

M. Pierron avait déjà publié, il y a deux ans, une *Histoire de la littérature grecque* qui a eu le double honneur d'être louée

par les juges compétents et attaquée par les autres. Le sort de ce livre a été celui des bons ouvrages : la critique s'est tue; le livre est resté, et il restera. On lui avait reproché particulièrement, pour le fond, une imitation des auteurs allemands qui allait jusqu'au plagiat, et pour la forme, une indépendance de jugement qui allait jusqu'à l'âpreté. De ces reproches assez contradictoires, à ce qu'il semble, M. Pierron a réfuté le premier, dans la préface de son nouvel ouvrage, avec beaucoup de verve et trop d'insistance peut-être : on n'avait parlé des Allemands que pour avoir l'air de les connaître aussi bien que lui. Quant au second défaut, comme il ne semble pas disposé à s'en corriger, et que l'*Histoire de la littérature latine* est une nouvelle preuve d'impénitence, nous avons besoin de nous en expliquer franchement.

M. Pierron est un écrivain qui a le rare mérite de ne pas accepter les jugements tout faits, qui lit les écrits dont il rend compte, et qui en parle comme il pense. Dans notre temps d'études superficielles et d'opinions banales, c'est une nouveauté piquante de voir un critique qui étudie sérieusement, qui pense par lui-même, et qui exprime sans déguisement, sans réticence, toute sa pensée. Il en résulte que certains jugements purent paraître brusques et crus; les personnes accoutumées aux ménagements et aux demi-teintes goûtent médiocrement ce style si net et si franc, ce style honnête homme, à la façon d'Alceste, qui n'a rien de commun avec l'accent habituel des Philintes de la critique. Si cette manière vive et loyale de parler, si cette verdeur de ton est un défaut, M. Pierron a bien fait d'en prendre son parti ; aux yeux des gens sévères ou prévenus, elle prend facilement l'apparence de la rudesse; pour nous, nous la croyons inoffensive, puisque M. Pierron ne juge que des morts, et nous y trouvons le secret de cette impression qu'on éprouve en le lisant : « Ce n'est pas là un livre com-

mun, » se dit-on. C'est qu'à chaque page, à chaque ligne, le livre laisse deviner l'homme, et que l'homme se fait estimer. On voit tout de suite à qui l'on a affaire, et l'on prend avec plaisir pour guide dans cette longue étude du génie romain un écrivain qui a plus à cœur d'être utile que de plaire, qui préfère un jugement équitable, fût-il un peu tranchant, à l'élégance d'une appréciation mitigée par tous les artifices de l'art de bien dire, enfin un critique moraliste, qui, s'il comprend mieux la force que la grâce, et goûte plus la raison que l'imagination ou la sensibilité, ne sépare jamais la vraie beauté littéraire de la beauté morale, et joint la sévérité de la conscience à la pureté du goût.

Dès qu'un auteur s'est fait ainsi connaître, il est facile de prévoir qu'il jugera mieux les orateurs, les historiens et les philosophes que les poëtes. Le poëte est chose légère, comme on sait ; et, plus rarement que personne, il présente l'accord parfait du caractère et du talent ; si on le juge au point de vue de la morale et de l'exacte raison, on fera œuvre d'honnête homme et de critique utile à la société; mais on se trompera quelquefois sur la valeur de l'artiste, et la conscience effarouchée méconnaîtra la poésie. Sans doute M. Pierron est préservé de pareilles erreurs par le sens délicat qu'il possède des choses de l'esprit ; cependant, par le penchant même de son caractère, il porte si volontiers la morale dans l'étude de l'art, qu'il accorderait volontiers du talent à un poëte qui a beaucoup de vertu, et de la vertu à celui qui a beaucoup de talent. Sur Perse et *ses vers obscurs*, sur Juvénal, *élevé dans les cris de l'école*, il faut s'en tenir, nous le croyons, au jugement de Boileau. Mais Perse est si honnête homme, que M. Pierron le tient pour un grand poëte, et Juvénal a de si grandes beautés, qu'il ne veut pas voir en lui un déclamateur. Il analyse à merveille le génie dramatique de Plaute, il l'admire, il le loue, et finit par s'écrier : « Tu n'a pas d'âme, ô poëte! »

parce que, selon lui, Plaute n'est qu'un poëte, et qu'il se passe d'être moral. Or Plaute n'était pas plus immoral que le public de son temps; il n'aspirait pas à le corriger, nous l'avouons, mais

Aux vices des Romains il montrait le miroir,

comme a dit Boileau de Lucile; le miroir révèle les taches du visage, il ne les efface pas; la comédie nous avertit de nos travers, c'est à nous de nous en corriger. Pétrone n'est pas plus moral que Plaute ; aussi M. Pierron ne comprend pas le goût particulier que les esprits les plus délicats du XVII^e^ siècle ont eu pour le *Satyricon*. J'admets que Pétrone s'indigne peu de la corruption qu'il décrit; c'est un épicurien qui raconte des histoires moqueuses pour divertir des épicuriens. C'est l'homme d'un esprit léger, quoique pénétrant, insouciant et sceptique, sans conviction, sans idée forte, un peu comme Lucien, qui se moque volontiers de toutes choses pendant sa vie, et qui, au moment de mourir, se fera lire des vers badins. Mais il y a dans cette vive peinture de la société romaine sous Néron beaucoup trop de verve et d'esprit pour qu'on ne s'explique pas, sinon la dépense du prince de Condé, qui pensionnait, dit-on, un lecteur pour lui lire le *Satyricon*, au moins les louanges de Saint-Évremond. De même, pour vouloir peser toute poésie, même la plus légère, au poids de la raison, M. Pierron est conduit à des excès de rigueur contre des œuvres sans profondeur, sans solidité, mais qu'on goûte cependant quand on les prend pour ce qu'elles se donnent. Les *Silves* sont peu de chose, nous l'avouons, si on les juge en philosophe ; mais l'imagination, la grâce, l'esprit, sont-ils si communs dans le monde qu'on ne puisse se montrer plus miséricordieux pour les fantaisies d'un poëte? « Stace n'est jamais plus à l'aise que lorsqu'il s'agit de dire ce qui ne vaut pas la peine d'être dit. » Voilà un arrêt bien sévère.

Au reste, si ce n'est peut-être pas là la plus vraie manière d'apprécier la poésie, c'est certainement la moins dangereuse ; saint Basile serait content de M. Pierron, car il juge les poëtes comme saint Basile veut qu'on les lise. Le scrupule moral atténue quelquefois le sentiment de l'art; mais, de notre temps surtout, il faut préférer une critique qui se préoccupe un peu moins des grâces de l'esprit, et un peu plus des droits du sens commun, des délicatesses de la conscience.

D'ailleurs, quand M. Pierron rencontre par bonheur de grands esprits qui furent aussi de nobles caractères, ses jugements sont excellents; il n'est pas tiraillé entre le mépris pour l'homme et l'estime pour l'écrivain; il admire à la fois de tout son esprit et de tout son cœur, et il loue avec un enthousiasme senti, avec une effusion charmante, ces rares modèles des véritables grands hommes. Son étude sur Virgile est presque un hymne : c'était une bonne fortune que d'avoir à louer un homme probe, désintéressé, modeste, le meilleur des hommes, comme dit Horace, le plus grand des poëtes latins, comme disaient les contemporains, et comme répète la postérité. Pour un si beau génie l'idolâtrie est permise; les illusions qu'inspirent les grandes affections ont quelque chose de si respectable, qu'on pardonne volontiers à M. Pierron de reconnaître dans Énée une image d'Auguste. On est touché de le voir énumérer les imitations de Virgile, ses réminiscences si nombreuses d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, d'Apollonius, ainsi que de ses devanciers romains, et même le second livre de l'*Énéide*, copié presque mot à mot dans Pisandre, et donner raison à ces faciles emprunts avec le mot de Molière : « Je prends mon bien où je le trouve. » Mais pourquoi parler si ironiquement des érudits ? Est-ce parce qu'ils ne veulent pas confesser que la première qualité de Virgile soit l'originalité? Les érudits ont-ils si grand tort ? Il est

plus facile, quoi qu'en ait dit Virgile, de dérober des vers à son prochain, qu'à Hercule sa massue.

On citerait facilement dans l'*Histoire de la littérature romaine* d'autres jugements remarquables sur les poëtes, par exemple les pages que M. Pierron a consacrées à Nævius, à Ennius, à Lucilius, à Térence, et surtout à Lucrèce. Il a compris le philosophe, et senti le poëte ; et cette fois, quoiqu'il condamne l'un, il rend à l'autre un hommage plein de chaleur et d'éloquence. Mais la partie vraiment supérieure de son livre, à notre sens, est celle où il traite des prosateurs. On suit avec un vif intérêt l'histoire abrégée de l'éloquence romaine. Dans un si court espace, M. Pierron a su être aussi complet que l'exigeait son sujet ; toutes ses opinions, si rapidement qu'il les exprime, sont précises et motivées ; rien ne ressemble moins que ce livre à une compilation. Le portrait pittoresque qu'il trace de Caton le Censeur, son étude approfondie de Cicéron, surtout, suffiraient seuls à lui conquérir une place honorable parmi les historiens de la littérature latine. Il était difficile d'être neuf en parlant d'un grand écrivain si connu. M. Pierron, en pénétrant au fond de son caractère, mêlé de si hautes qualités et de si étranges faiblesses, a su distinguer dans les œuvres mêmes les inégalités de l'homme, et rajeunir à force de vérité cette grande physionomie. Nous craignons toutefois que, malgré son admiration persuasive, il ne parvienne pas à faire, de la philosophie de l'orateur romain, une philosophie originale. Ici encore, comme à propos de Virgile, il pourra médire des érudits : ils ne lui accorderont pas que Cicéron soit un inventeur. En revanche, avec combien de justice réclame-t-il pour lui, dans la critique, un rang que La Harpe, nous ne savons pourquoi, accorde à Quintilien ! Quintilien est un écrivain de beaucoup d'esprit et de beaucoup de goût, quand il écrit sur ce qu'il connaît, et qu'il ne se croit pas forcé de louer le génie poétique de

Domitien ; mais l'*Institution oratoire* n'est qu'une rhétorique, et une rhétorique de seconde main ; l'*Orator* est un admirable traité de l'art, une incomparable théorie de l'idéal où respire encore le souffle de Platon ; et cependant, sous l'empire, ce n'est pas Cicéron, c'est Quintilien que les Romains regardaient comme l'oracle du goût. Ils méditaient les harangues et les plaidoyers de Cicéron ; mais ils ne se souvenaient que de l'orateur : ils avaient oublié le plus grand de tous les professeurs d'éloquence. M. Pierron revendique avec beaucoup de force pour lui cette première place, qui appartient au génie, et ramène Quintilien à la seconde, celle qui appartient à l'esprit, et qu'il n'aurait dû jamais quitter.

Il ne se montre pas moins indépendant à l'égard des historiens, et particulièrement de Tacite, qu'il était plus difficile de juger sainement, car notre siècle a un faible pour lui. Si on se bornait à dire comme Bossuet : « C'est le plus grave des historiens, » ou comme Racine : « C'est le plus grand des peintres ; » on serait dans la vérité, car il n'est pas de génie plus dramatique et plus profond ; mais on le regarde trop volontiers comme le premier des historiens, et ni la profondeur ni l'art de peindre ne suffisent à la perfection de l'histoire. A l'enthousiasme de La Harpe, de Chénier, de Thomas, M. Pierron oppose les réserves d'un esprit ferme et sage : Saint-Évremond l'avait averti déjà que dans Tacite, « on parle toujours avec dessein, on n'agit point sans mesure ; que la cruauté y est prudente, la violence avisée ; en un mot que le crime y est trop délicat. » Il a profité aussi du jugement de Voltaire : « Je serais curieux, écrit-il à Mme du Deffand, de connaître les droits du sénat, les forces de l'empire, la forme du gouvernement, les mœurs, les usages ; je ne trouve rien de tout cela dans Tacite. » Ce n'est pas une preuve d'une médiocre vigueur d'esprit, que cette modération clairvoyante qui, dans les

auteurs préférés, sait hardiment dénoncer les faiblesses, et avertir les contemporains de leurs plus excusables superstitions.

Ces derniers mots prouvent à M. Pierron que nous nous défions de l'enthousiasme; mais nous ne souhaitons pas non plus l'extrême sévérité. S'il a flatté Cicéron en croyant à l'originalité de sa philosophie, ne rabaisse-t-il pas Sénèque en ne voyant dans les idées morales qu'il développe « que des matières de style? » Il a relevé avec beaucoup de justesse les innombrables contradictions de la philosophie stoïcienne, et ses incertitudes sur la nature de l'homme, sur sa destinée, sur l'existence même de Dieu. Mais a-t-il bien rendu justice à l'influence profonde que sa morale a exercée sur la littérature romaine? Après Auguste les destinées de la prose latine étaient bien compromises. Tant qu'avait régné cette admiration exaltée pour la grandeur de Rome et pour le génie de l'empereur, pacificateur du monde, la prose, comme la poésie, avait emprunté à ces nobles sentiments l'inspiration immortelle de Tite-Live et de Virgile; mais une fois l'inspiration évanouie, la prose et la poésie se seraient éteintes dans l'imitation mesquine des alexandrins et dans les déclamations, si elle n'avait reçu une vie nouvelle de la philosophie stoïcienne. Le stoïcisme leur apporta un fonds d'idées, excessives sans doute, mais nobles et généreuses; en donnant à l'homme une idée plus haute de lui-même, elle l'invita à mieux connaître la beauté de sa nature; presque tous les écrivains de ce temps furent moralistes, et la satire même, chez les stoïciens, sembla s'inspirer quelquefois moins du spectacle des vices que du sentiment de la grandeur humaine. Ces observations plus profondes sur l'homme, qui furent la vraie nouveauté de cette littérature stoïcienne, Sénèque les développe souvent avec éloquence; souvent il sème à pleines mains les agréments d'un esprit fin et séduisant, tel que Tacite le dépeint

dans ses *Annales : Ingenium amœnum et temporis hujus auribus accommodatum*. Ce mot explique les défauts mêmes de l'écrivain : il eut de la complaisance pour le mauvais goût de son temps, et, selon la remarque de Quintilien, pour le sien propre; il ne sut pas assortir la simplicité du style à la grandeur des idées ; il divisa sa pensée à l'infini pour en faire briller chaque facette; il fit mille détours sans avancer, semblable, dit Malebranche d'une manière charmante, aux danseurs qui font une multitude de pas, pour revenir toujours où ils ont commencé. Mais sous ces sinuosités du style, au milieu de ce cliquetis de mots, de cette profusion de traits et de couleurs, que de vues profondes, que d'idées fortes et neuves, que de sentiments élevés et délicats! « Sénèque, dit M. Pierron, n'est qu'un demi-penseur, un demi-philosophe, et peut-être moins encore. » Soit. Mais à combien de penseurs complets ce demi-philosophe a-t-il fourni des idées? Montaigne n'appelait-il pas l'instruction qu'on en retire *de la cresme de philosophie?*

C'est de Sénèque, si nous ne nous trompons, que M. Pierron semble dater la décadence de la littérature romaine; et nous regrettons de ne pas être ici d'accord avec lui. Il avait marqué avec une netteté parfaite toutes les phases du développement littéraire chez les Romains, pendant la période de progrès ; lorsqu'il arrive enfin à Ovide, il semble qu'il va, d'après Quintilien, noter en lui le premier corrupteur de la littérature; mais il ne peut se résoudre à nommer Ovide un écrivain de décadence. Et cependant c'est bien lui qui ouvre la seconde ère du génie romain. Seulement la décadence, dans Ovide, n'atteint encore que la pensée; la pensée est pleine de recherche et d'affectation; le style est simple, facile et naturel. Les comparaisons bizarres, les rapprochements inattendus, les épigrammes raffinées, les antithèses précieuses qu'Ovide ne cherche peut-être pas,

mais qu'il ne sait pas fuir, sont exprimés dans un langage aisé, coulant, négligé comme celui de Tibulle, et classique comme lui. Dans Sénèque, la décadence affecte déjà le style. A travers les images dont il revêt ses idées, non-seulement on n'aperçoit pas toujours bien ses idées mêmes, mais on ne reconnaît plus la pureté de la langue classique, altérée par le mélange de la poésie. Tandis que Sénèque s'étudie à orner son élocution, il n'est pas toujours exact dans sa langue, écrit Descartes à la princesse de Hongrie. Accordons que la décadence du goût est complète dans Sénèque, mais ne lui faisons pas le tort d'en rapporter à lui la date et la responsabilité.

L'attrait du livre de M. Pierron ne s'affaiblit pas, même quand il n'a plus à peindre que le déclin de Rome, et l'on arrive à la dernière page, à la fin de la littérature classique, aux bornes du vieux monde, comme il dit justement, sans qu'on cesse de s'intéresser un instant. On a vu passer devant soi tous les grands noms de la littérature romaine, et à côté d'eux tous les écrivains d'un ordre inférieur, dont les travaux utiles ont préparé les œuvres du génie. C'est une histoire si rapide, qu'on y supposerait des lacunes, et si complète, qu'on s'étonne de n'y pas trouver de longueur. De pareils ouvrages, où tout le monde, même les hommes instruits, trouve à s'instruire, sont un double service rendu aux lettres et à l'Université. M. Pierron venge la littérature des calomnies répandues aujourd'hui contre les œuvres du paganisme : il est impossible de lire cette histoire de la littérature romaine sans être frappé de cet admirable bon sens que Bossuet regarde comme le trait principal du génie romain, et de cette morale naturelle qui a fait des philosophes de Rome les interprètes les plus éloquents du devoir, et les maîtres les plus exacts de la jurisprudence. On dit que la littérature romaine est une école d'impiété. Dioclétien ne le pensait pas, qui fit brûler

s officiis de Cicéron avec les livres chrétiens. On dit que
: une école de révolutions. La Convention ne le pensait
qui voulait proscrire de l'enseignement les écrivains
lome et de la Grèce. Sans polémique, sans allusion
débats actuels, M. Pierron met à néant ces erreurs,
la seule force d'une exposition éloquente et vraie, par
mple peinture du génie romain. C'est un honneur pour
iversité, pour ce grand corps qui n'a eu d'autre tort
de ne pas se défendre, parce qu'il se confiait à la jus-
de l'opinion, c'est un honneur d'offrir à notre pays le
tacle qu'il lui donne en ce moment. Attaqué depuis si
temps, atteint dans sa réputation comme dans sa force,
pond aux défiances et aux calomnies par le travail : il
nd l'honneur des lettres classiques, et les traditions
ieuses du passé, contre l'invasion d'une nouvelle bar-
e. Maîtres et disciples, tous donnent ou suivent l'exem-
M. Villemain ajoute à son éloquent essai sur les Pères
pages; s'il se peut, plus éloquentes encore; M. Guizot
plète Shakspeare, et de jeunes écrivains, que regrettent
re l'École normale et l'enseignement littéraire et phi-
phique, dérobent à l'Académie ses plus belles couron-
Toute la ruche travaille, les reines comme les simples
lles. Laissons, comme dit La Fontaine,

Les frelons bourdonnants travailler comme nous :
On verra qui sait faire avec un suc si doux
Des cellules si bien bâties.

(*Revue de l'Instruction publique*, 29 juillet 1852.)

LA RÉPUBLIQUE DE CICÉRON,

traduite par M. Villemain.

En même temps que M. Villemain achevait son étude sur M. de Chateaubriand, il préparait une édition nouvelle de sa traduction de la *République* de Cicéron. M. Villemain a cette rapidité et ce bonheur de travail qu'il admire comme des merveilles chez l'orateur romain. Dans la préface qu'il vient de composer pour cette édition, il discute avec une raison éloquente une théorie de M. de Lamartine et de Béranger sur l'opportunité et la légitimité d'une dictature démocratique, et réfute l'erreur des deux poëtes modernes par les arguments de la sagesse antique, empruntés à Xénophon, à Cicéron et à saint Augustin. Cette belle introduction, qui précède si naturellement l'ouvrage de Cicéron, donne une sorte d'attrait politique à la nouvelle édition de la *République*. Toutefois le traité de Cicéron, même sans cet intérêt présent d'une discussion de principes entre M. Villemain et M. de Lamartine, aurait encore cet à-propos général de comparaison qu'offre toujours, aux yeux des sociétés modernes, l'exposition des idées politiques de l'antiquité. La *République* de Cicéron, moins spéculative que celle de Platon, et destinée à peindre, non pas une cité idéale, mais un État réel, a soulevé de grands problèmes encore agités aujourd'hui: Quelle est la meilleure forme de gouvernement? quels sont les rapports de l'individu et de l'État? quels sont les devoirs du citoyen? etc. C'est l'objet le plus intéressant d'étude et de méditation, aux époques où, quelque effort qu'on tente pour faire une diversion, c'est la question politique qui est le nœud de toutes les autres, et le souci pressant de tous les esprits. L'ouvrage de Cicéron, composé dans un temps

de troubles civils, et quand son auteur, écarté du pouvoir, n'en exerçait pas moins sur l'opinion l'ascendant d'un esprit supérieur et d'un honnête homme, a pu servir de modèle aux œuvres contemporaines, inspirées par le spectacle de nos révolutions, et composées par des politiques illustres dans les loisirs de la vie privée.

Lorsque Cicéron, en effet, entreprit cette exposition de principes, où il mit son expérience, ses nobles sentiments et l'explication de sa vie, il avait atteint la pleine maturité de l'âge et du génie; il n'était plus ni dans l'exil ni dans le gouvernement; l'amertume de la disgrâce ni les illusions du pouvoir ne troublaient pas le calme et la justesse de sa pensée. Il s'était retiré à Cumes, en face de la mer, dont il contemplait les vagues émues ou paisibles, et dont la mobilité lui suggérait de vives comparaisons avec les révolutions de l'histoire. Ce concours particulier de circonstances donne au traité de la *République* un beau caractère de sévérité; c'est la profession de foi d'un homme d'État philosophe; c'est, comme l'appelle M. Villemain, le testament politique où Cicéron fixait, sous les traits les plus majestueux, l'image du gouvernement auquel il avait dévoué sa vie. Cicéron proposait à ses concitoyens, comme une leçon de respect pour la constitution romaine, ce tableau d'une cité où la pondération des pouvoirs semble être une garantie des libertés publiques. Aucun publiciste ancien, même parmi les Grecs, dont la prodigieuse sagacité nous confond cependant, quand nous les voyons définir et vanter dans des écrits datés d'il y a deux mille ans les formes compliquées du gouvernement constitutionnel, nul écrivain, dis-je, n'avait démontré avec une conviction plus persuasive les avantages de la souveraineté mixte et de la balance des pouvoirs. L'homme d'État modèle qu'il prépose comme gardien à cette Constitution a pour règle suprême la justice, que l'orateur romain donne pour principe au patriotisme

et pour fondement aux cités, après avoir réfuté tous les sophismes de l'iniquité et de la force, développés sous le nom de nécessité d'État par Carnéade dans l'antiquité, et dans les temps modernes par Hobbes et Machiavel. Voici comme Cicéron définit cette Constitution établie sous la sanction tutélaire de la justice et formée par l'équilibre des trois meilleures formes de gouvernement :

« Le gouvernement préférable est celui qui se composera du mélange égal des trois meilleurs modes de Constitution, réunis et tempérés l'un par l'autre. J'aime en effet que, dans l'État, il existe un prestige éminent et royal, qu'une autre portion du pouvoir soit acquise et donnée à l'influence des grands, et que certaines choses soient réservées au choix et à la volonté de la multitude. Cette Constitution a d'abord un grand caractère d'égalité, condition nécessaire à l'existence de tout peuple libre. Elle offre ensuite une grande stabilité. En effet, les premiers éléments dont j'ai parlé, lorsqu'ils sont isolés, se dénaturent aisément, et surtout dans l'extrême opposé, de manière qu'au roi succède le despote, aux grands l'oligarchie factieuse, au peuple la tourbe et l'anarchie. Souvent aussi ils sont remplacés et comme expulsés l'un par l'autre. Mais dans cette combinaison de gouvernement qui les réunit et les confond avec mesure, pareille chose ne saurait arriver, à moins de supposer de grandes erreurs dans les chefs de l'État. Car il n'y a point de cause de révolution là où chacun est assuré dans son rang et n'aperçoit pas au-dessous de place libre pour y tomber[1]. »

En citant ce morceau, M. Villemain ajoute : « Un illustre écrivain (M. de Chateaubriand, dans le *Génie du Christianisme*) avait dit que le gouvernement représentatif était du nombre des trois ou quatre grandes découvertes qui, chez les mo-

1. Cicéron, *De Republica*, liv. I, chap. XLV.

dernes, ont créé un autre univers ; mais ce beau système n'est-il pas tout entier dans ces paroles de Cicéron bien plus que dans les bois de la Germanie, où Montesquieu prétend qu'il fut trouvé? Et ce passage, où les idées de Polybe ont été poussées plus avant par le génie de l'orateur romain, ne suffirait-il pas pour donner un intérêt immense de curiosité au précieux ouvrage où se rencontrent de telles révélations de la sagesse antique et de telles justifications anticipées de l'expérience moderne? »

M. Villemain a raison. On remarquera pourtant que dans cette conception du gouvernement représentatif, si curieuse par sa date et par sa précision, la forme la meilleure de la représentation politique n'est pas définie. Les anciens, comme l'a dit Montesquieu, ne connaissaient pas le système de délégation de l'autorité populaire à un corps législatif composé de ses représentants. La nation tout entière intervenait directement dans la conduite des affaires et dans la création des lois, et Montesquieu signale avec sagacité cette universalité du droit de suffrage dans Rome agrandie par les conquêtes, comme une des causes les plus puissantes et les plus promptes de sa décadence[1].

M. Villemain ne dissimule pas qu'en traçant une si séduisante peinture du meilleur gouvernement, Cicéron ne reproduisait pas exactement l'image de la constitution romaine. Comme il sentait le vice capital de la république, cette domination croissante de la multitude, toujours prête à passer de la liberté à la servilité et à provoquer par l'anarchie l'usurpation du despotisme, Cicéron remontait vers le passé pour y trouver un plus parfait modèle, et, dans cette interprétation flattée de l'ancienne constitution romaine, il cherchait à remplacer par l'équilibre des corps politiques le pouvoir modérateur dont la république avait

1. *Grandeur et Décadence des Romains*, chap. IX.

toujours manqué. M. Villemain estime que c'est l'imperfection des croyances religieuses qui empêchait le monde païen d'entrer en possession de cet élément modérateur et conservateur ; « que le pouvoir n'ayant pas de consécration, il n'y avait pas d'autorité moralement obligatoire qui le rendît inviolable en lui ordonnant d'être juste ; tandis que la régénération chrétienne a donné à la puissance une autre base que la force et le nombre ; que le christianisme bien compris favorise ce beau système politique qui concilie le mouvement et la stabilité, et qui, sous l'abri d'un pouvoir inviolable, perpétuel, établit des pouvoirs électifs et des droits populaires. » Idée pleine d'élévation et vraiment religieuse, à laquelle on serait heureux de s'associer, si l'histoire moderne ne nous avait appris qu'une religion, si puissante qu'elle soit, a moins d'influence sur la vie des peuples que leur caractère même ; que les croyances les moins parfaites peuvent être salutaires et les excellentes funestes, selon l'usage qu'elles font de leur autorité ; que le christianisme, si favorable à la liberté par ses principes, a trop souvent en Europe, par la main de représentants infidèles à son esprit, couvert de son alliance et soutenu de son appui les gouvernements les plus absolus ; enfin que, tout en consacrant le pouvoir, tout en lui ordonnant d'être juste, tout en lui donnant une autre base que la force et le nombre, il n'a empêché ni les violations du droit, ni les crimes d'État, ni les révolutions, ni la tyrannie de la multitude, ni le despotisme d'un seul, aucune des calamités politiques de la païenne antiquité.

C'est plutôt, ce me semble, à l'imperfection des institutions politiques de Rome qu'à celle de ses croyances religieuses qu'il convient d'attribuer, avec Montesquieu, la chute de la liberté romaine et la dictature de César. Quand Cicéron s'efforçait, dans les plus belles pages de son livre, de conjurer par ses vœux et par ses théories les dangers

dont l'instabilité du pouvoir et la division des partis menaçaient la république, il ne prévoyait pas qu'elle allait succomber sous l'ambition d'un grand homme.

Dans quelques lignes de son traité, il avait tracé par la bouche de Scipion le portrait du grand citoyen, gardien de la liberté et protecteur de la patrie. Quand César eut remporté sa facile victoire sur les faibles défenseurs de la république, Cicéron, écrivant à son ami Atticus, lui rappelait ce portrait qu'Atticus avait admiré : « Jamais, disait-il avec un regret patriotique, Pompée ne se l'est proposé pour modèle. C'est qu'il cherchait non pas à maintenir dans Rome un gouvernement heureux et sage, mais à se rendre le maître, comme son rival César. » Toujours complaisant pour lui-même, Cicéron n'oubliait pas d'ajouter : « Vous n'aviez pas à chercher bien loin pour rencontrer la personne dont j'avais reproduit les traits. » Respectable erreur d'un noble esprit, qui oubliait qu'à former le grand citoyen qu'il avait défini, ni les hautes facultés ne suffisent, ni la droiture de la conscience, mais qu'il y faut encore la force du caractère et la hardiesse de l'action. Ce qui a manqué justement à la gloire de Cicéron et au bonheur de Rome, c'est qu'il a été l'original du portrait qu'il avait tracé[1].

Quel malheur qu'un si beau livre, rempli de vues si élevées, animé d'un sentiment si profond de la liberté politique et tout brillant du feu de l'éloquence, ne nous soit parvenu qu'en débris ! Tel que nous le possédons, sans doute il a pour nous l'attrait de ces statues mutilées de la Grèce, dont les blessures rendent plus touchantes la grâce et la beauté. Mais nos regrets redoublent au souvenir de l'affection et du respect que Cicéron éprouvait pour son livre, et dont les témoignages éclatent dans sa conduite comme dans ses écrits. L'image de la justice, telle qu'il

1. Cicéron, *Lettres à Atticus*, I, 8, t. II.

l'avait dépeinte, il la vénérait dans son propre ouvrage avec une sorte de religion, et tournant vers elle ses yeux, comme pour s'en inspirer, quand il avait à prendre une résolution forte : « Se plaigne de moi qui voudra, répétait-il à Atticus, en refusant de seconder les exactions de Brutus ; je m'y résignerai si la justice est de mon côté, maintenant surtout que je viens de me lier par ces six livres de *la République*, que je me réjouis de savoir si fort approuvés de vous. » — « Précieuse naïveté d'un grand homme ! s'écrie M. Villemain. Admirable Cicéron, en qui la vanité même tourne au profit du devoir et de la vertu ! Que tous les hommes puissants n'ont-ils ainsi composé des livres, afin de se croire à jamais liés au bien et invinciblement forcés à la justice, à la modération ! »

Il serait superflu de louer la traduction de M. Villemain, regardée depuis plus de trente ans comme un des modèles de l'art de traduire. On y sent d'un bout à l'autre le souffle de cet enthousiasme que l'auteur nous dit avoir ressenti quand on lui envoyait de Rome les feuilles du chef-d'œuvre à mesure qu'elles étaient enlevées au précieux palimpseste. C'est M. Villemain en effet qui le premier a fait connaître en France les admirables ruines tardivement découvertes en Italie ; c'est lui qui a le premier attaché son nom au monument ressuscité, et il a pu se comparer avec grâce à cet artiste d'Athènes qui, ayant travaillé à la statue de Minerve, eut le privilége de graver son nom sur le bouclier de la déesse. Mais de tels priviléges n'appartiennent qu'aux grands artistes, et, pour être digne d'inscrire son nom sur le bouclier de Minerve ou sur un chef-d'œuvre de Cicéron, il faut être Phidias ou M. Villemain.

(*Journal des Débats.*)

ÉTUDE SUR HORACE[1].

Je me propose d'étudier dans Horace l'homme et l'écrivain, et dans l'écrivain le poëte lyrique, le satirique, le moraliste surtout : car, sous les formes variées des œuvres d'Horace, il y a partout le même fond de morale, qui nous explique mieux que tout le reste le caractère et le génie du poëte. Commençons par ses œuvres lyriques.

Il est heureux que, pour étudier et traduire les hommes, il ne soit pas nécessaire de définir les choses : s'il avait fallu définir la poésie lyrique, Horace n'aurait pas été cent fois traduit, et je n'essayerais pas, en l'étudiant, de répéter ici ce qui a été dit cent fois avant moi. La poésie lyrique est une de ces choses qu'on ne croit pas avoir besoin d'expliquer, quoiqu'elle serve à désigner les œuvres les plus différentes. Elle est comme le rendez-vous des esprits les plus opposés sur tous les points de l'espace, à tous les moments de l'histoire, malgré les plus grandes diversités de mœurs, de religion, de gouvernement. Comme le Panthéon antique, c'est un temple aux cent portes, ouvert à tous les hommes dont l'imagination a régné sur le monde, aux prophètes hébreux comme aux élégiaques païens, aux chansons d'Anacréon comme aux hymnes du christianisme, aux poésies sacerdotales qui fondent les religions comme aux poésies panthéistes qui les détruisent, aux lyriques législateurs comme aux lyri-

1. La première moitié de cette étude avait paru en 1850, à la tête de la traduction en vers des œuvres lyriques d'Horace, par M. Anquetil. Elle fut complétée plus tard par l'auteur et placée, sous cette forme définitive, à la tête d'une traduction des œuvres complètes d'Horace, empruntée à la collection Panckoucke, et publiée par MM. Garnier frères en 1856.
(*Note de l'éditeur.*)

ques révolutionnaires, à ceux qui jadis ont gouverné les républiques comme à ceux que la sagesse antique en voulait bannir. La poésie lyrique est la patrie de tous les poëtes ; c'est sous son nom que s'abritent toutes les grandeurs et toutes les grâces, toutes les faiblesses et toutes les folies de l'imagination poétique de l'homme. Ce nom, chacun de nous le prononce avec la confiance qu'il le comprend, et cela fait goûter davantage la pensée si consolante de Pascal : « Il y a des mots d'autant plus clairs qu'ils sont moins définis. » Depuis qu'il n'y a plus de lyre, la poésie lyrique est un de ces mots-là.

L'idée qu'on s'est faite de la poésie et du poëte lyrique a dû varier beaucoup selon les temps et selon les hommes. Je voudrais rappeler ici deux de ces changements : l'un regarde les écrits, l'autre regarde les écrivains.

Aux époques appelées classiques, la poésie, c'est la traduction en beaux vers des idées raisonnables, c'est l'embellissement de la raison par le concours régulier de l'imagination et de la sensibilité : la raison commande en souveraine, les autres ne font qu'obéir. C'est là le caractère de notre ancienne littérature, c'est celui de la littérature romaine. L'esprit romain est essentiellement raisonnable comme le nôtre ; aussi la poésie latine s'éloigne-t-elle beaucoup moins de l'éloquence que la poésie grecque, et Lucain n'est pas le seul dont Quintilien aurait pu dire : *magis oratoribus quam poetis annumerandus*. Beaucoup de prosateurs latins font des vers ; de grands orateurs sont de médiocres poëtes, Cicéron par exemple, quoi qu'en puisse penser Voltaire. Son imagination, très-brillante en prose, quand elle sert de décoration à la raison, pâlit et s'efface en poésie, quand elle devrait resplendir de tout son éclat. On ne déplace pas comme on veut la hiérarchie des facultés de l'esprit. Lorsqu'elles ont pris leur rang, elles le gardent : dans l'orateur, l'imagination sujette ne se fait pas souveraine

avec bonne grâce; dans le poëte, l'imagination souveraine ne devient pas suivante avec docilité et discipline.

Mais la poésie aussi a ses révolutions, et nos poëtes contemporains ont émancipé l'imagination et la sensibilité du joug de la raison : il est même arrivé que les esclaves de la veille sont devenues les privilégiées du lendemain; cette indépendance de deux facultés, autrefois opprimées, constitue maintenant le génie lyrique, le vrai génie poétique de notre temps, qui du reste a produit des œuvres admirables, car telle est la vertu de la liberté, que ses excès mêmes ont leur grandeur. Sans doute les poëtes ont été très-logiques dans leurs prétentions, quand ils ont revendiqué l'indépendance absolue de l'inspiration poétique : la théorie de l'art pour l'art est, je crois, la vraie; mais il s'agit de savoir si l'art est dans la souveraineté capricieuse des deux facultés les plus mobiles de l'esprit, ou dans leur heureuse union avec la plus ferme et la plus solide. Si je pose cette question, c'est qu'Horace me paraît la résoudre. Nul plus que lui n'a possédé le grand art d'être à la fois lyrique et raisonnable; nul n'a su accorder dans un plus merveilleux équilibre les trois pouvoirs de l'esprit, et laisser aux deux plus remuants un plus libre jeu sous la discipline exacte du plus sage et du plus fort; nul n'a été plus respecté du XVII^e^ siècle et plus aimé du nôtre, parce qu'il peut donner à la fois des leçons de raison à l'école du bon sens, et des leçons d'imagination à l'école de la fantaisie; nul ne nous enseigne mieux à mesurer le chemin qu'a parcouru la poésie lyrique, quand, du haut de ces arcs de triomphe que se sont à leur tour dressés nos poëtes, nous tournons nos yeux vers ce monument plus éternel que l'airain, *monumentum ære perennius*, qu'ont élevé ses mains.

Une seconde remarque, c'est qu'en même temps que l'idée qu'on se faisait de la poésie lyrique a changé,

l'idée que les poëtes lyriques se faisaient d'eux-mêmes a changé également. Quand la raison était reine au logis, le poëte s'arrangeait pour vivre heureux, s'il pouvait; pour aimer, s'il était jeune; pour prier s'il était pieux; pour chanter, toujours :

Aimer, prier, chanter, voilà toute sa vie.

Mais quand, ainsi qu'on l'a dit,

La folle du logis en fut la souveraine ;

quand l'imagination et la sensibilité s'émancipèrent jusqu'à l'usurpation, le poëte dut naturellement, non plus *chanter et prier*, mais régner par le droit que lui conféraient ces deux nouvelles reines du monde. A côté des vers d'Horace, la modeste abeille qui va butinant son miel sur les coteaux, l'homme des champs qui se croit un des heureux du monde, parce qu'il a une petite maison et un bon ami, *tu me fecisti locupletem;* le philosophe qui veut que personne n'étende des ailes plus grandes que son nid, *majores nido pennas;* le poëte qui, lorsqu'il a mis un instant le pied sur les cendres brûlantes de la politique, revient à la hâte sous la grotte de Vénus, *Dionæo sub antro*, pour recommencer ses chansons, lisez les vers d'un auteur moderne sur la fonction du poëte :

Le poëte en des jours impies
Vient préparer des jours meilleurs :
Il est l'homme des utopies,
Les pieds ici, les yeux ailleurs.
Etc.

Chose singulière! voilà le poëte lyrique qui prétend redevenir ce qu'il fut au berceau de la civilisation : le confident des dieux, l'initiateur, l'hiérophante des sociétés théocratiques! Qu'aurait dit Montesquieu, s'il avait lu ces vers,

lui qui prétend, en parlant des poëtes, que les Français enferment un certain nombre de fous dans des Petites-Maisons pour donner à croire que le reste ne l'est pas?

C'est après de pareils excès d'indiscipline dans la poésie et chez les poëtes qu'on repose volontiers les yeux sur une poésie sans ambition, qui s'est toujours tenue sage, quoique si brillante et si hardie; sur un poëte homme de génie, qui a vécu modeste et simple, et n'a revendiqué pour lui que le bonheur d'une condition libre où il pût se livrer en paix à l'étude des hommes. C'est une lecture charmante que celle d'un poëte lyrique qui n'a prétendu gouverner que lui-même; d'un écrivain qui a mieux aimé obéir aux règles que d'en inventer, et qui, dans un genre où l'on se met si aisément hors de soi, n'a pas séparé le beau du simple ni l'original du naturel; d'un philosophe qui n'a pas été *l'homme des utopies*; qui, tout en levant quelquefois les yeux *ailleurs*, les a tournés vers ce monde avec bienveillance; qui s'est moqué doucement des hommes plus ridicules que méchants, et leur a donné les conseils d'un ami, non les oracles d'un prophète; d'un politique enfin, si l'on peut appliquer ce nom à Horace, qui a vécu honnête homme dans un temps de révolution, qui a eu le courage de changer franchement d'opinion quand il a cru s'être trompé, qui a été une des inspirations, mais non un des agents d'Auguste; qui a exercé une influence, mais n'a pas demandé de fonctions; qui a prêché la concorde des opinions et la réconciliation des citoyens; qui, après avoir servi la liberté parce qu'il l'aimait, a servi l'autorité parce qu'il l'a cru nécessaire, et a passé de Brutus à Auguste, sans qu'on ait pu sérieusement l'accuser d'apostasie ou d'ambition.

Octave était le neveu d'un homme qui, dictateur temporaire d'une république mourante, voulut se faire empereur pour perpétuer son pouvoir et sauver la société. César

était tombé sur les marches du trône, frappé par quelques républicains qui existaient encore; mais il ne suffit pas de donner à propos un coup de poignard et de faire une révolution pour savoir gouverner. Le vieux parti républicain se composait d'hommes honnêtes, mais incapables, et d'hommes capables, mais malhonnêtes. Brutus, un des plus grands cœurs qui aient honoré le monde, était un politique médiocre et un médiocre général; Cassius, plus habile, était moins estimé; quant à Caton, ce qu'il avait su faire de mieux, c'était de mourir en lisant une page de Platon. Du reste, la république était perdue. Montesquieu a dit vrai : « Les républiques périssent par le luxe. » Le luxe avait tué les vieilles vertus romaines; et les Romains n'étaient plus républicains que par leurs vices. Octave eut pour lui leur corruption, son nom, et surtout l'impuissance des derniers républicains. Avant et après son avénement, il eut soin de ménager les susceptibilités de l'opinion. Triumvir, il n'avait pris le pouvoir que sous le prétexte de continuer la république; empereur, il n'en prononçait le nom qu'avec respect. Le rapide affermissement d'Auguste, après la bataille d'Actium, prouve combien peu de racines la république conservait encore dans la société romaine. Le parti pompéien fut inoffensif et se tint à l'écart; les républicains, plus remuants, conspirèrent sans succès; Auguste régna, et Rome pacifiée retrouva sa grandeur.

Je voudrais retracer le rôle politique d'Horace sans donner dans un travers de notre temps, la manie de classer les morts parmi les partis qui divisent les vivants. C'est dans cette espèce de dictionnaire posthume à l'usage des générations ensevelies qu'on trouve rangés si spirituellement Corneille parmi les républicains, Fénelon parmi les libéraux, Voltaire parmi les démocrates; quant à Horace, on en fait un *conservateur*. Essayons, en nous préservant

d'un néologisme barbare, de raconter tout simplement ce qu'il fut.

Né sous une république, il fut républicain d'abord. La crainte d'un maître, quel qu'il soit, n'est-elle pas toujours le commencement de la sagesse politique? Il étudiait à Athènes, quand la nouvelle du meurtre de César y parvint. Ce fut un long cri de joie : on se représentait la république délivrée, la liberté renaissant, les chaînes du peuple brisées, l'autorité du sénat reconquise; car la jeunesse romaine d'Athènes, c'étaient généralement les fils des sénateurs. On lisait, on relisait avec enthousiasme cette page du *Traité des Devoirs* que Cicéron venait d'envoyer à son fils, compagnon du jeune Horace, et où l'auteur du *Pro Marcello*, le lendemain de la mort de César, proclamait comme un devoir l'assassinat du tyran. Horace vit les statues de Brutus et de Cassius dressées par l'enthousiasme de ses amis à côté de celles d'Harmodius et d'Aristogiton, et, quand Brutus traversa Athènes pour se rendre dans son gouvernement, le poëte s'enrôla sous ses drapeaux, et prit le bouclier qu'il devait laisser à Philippes : il n'avait pas encore vingt-deux ans.

Quatre ans plus tard, il était présenté à Mécène, et le tribun de Brutus se préparait à chanter l'empereur Auguste. Ni sa gloire de poëte ni sa réputation d'honnête homme n'ont souffert de ce changement aux yeux de la postérité. La postérité est sage et n'a point de passion : elle comprend qu'on puisse abjurer une opinion sans être un apostat. C'est surtout à l'égard des hommes qui ont vécu dans les temps de révolution qu'elle redresse le jugement des contemporains; elle relève la dignité humaine, que ceux-ci rabaissent toujours en s'obstinant à n'expliquer les conversions que par l'intérêt personnel. Elle tient compte de cette éducation soudaine et irrésistible que donnent les grands événements, et ne confond pas avec l'égoïsme des

petites âmes qui veulent conserver ou acquérir la sincérité, des esprits désintéressés qui ne cherchent, en se renouvelant, qu'un nouveau moyen de servir leur patrie. La postérité a donc été juste pour Horace : elle n'a point dit qu'il avait chanté Mécène et Auguste, après avoir combattu et composé des épigrammes contre eux, pour se faire une fortune ; elle n'a point dit qu'il avait vendu sa plume au pouvoir pour une terre dans la Sabine ou pour une maison à Tibur. Horace changea d'opinion, mais sans arrière-pensée, et surtout sans cette intolérance des néophytes contre leurs croyances passées, qui est le signe des apostasies véritables. Il ne prit pas de service dans l'armée des triumvirs, comme beaucoup de ses compagnons d'armes; il ne renia jamais ses vieilles amitiés; il rappela toujours avec reconnaissance le nom de Brutus, avec orgueil celui de Caton; il loua dans ses vers ceux de ses anciens amis qui restèrent les ennemis politiques d'Auguste : seulement, quand il vit la république perdue, il crut qu'on pouvait vivre sous un empereur sans essayer de le tuer ou sans se tuer soi-même : il n'était pas stoïcien, et ne désespérait pas de la vertu. Il pensa même que, si le souverain de Rome était un homme de génie, s'il rendait la paix à l'Italie déchirée, s'il refoulait les barbares, s'il respectait les lois, s'il pardonnait à ses ennemis, s'il effaçait à force de sagesse et de gloire tous les crimes du passé, lui poëte pourrait sans rougir chanter la grandeur de l'empereur et le bonheur de Rome. Ce qui explique le mieux le changement d'Horace, c'est le génie d'Auguste. Auguste fut tout-puissant; mais chacun des priviléges qu'il s'arrogea fut moins une usurpation à son profit qu'un bienfait pour tout le monde, et la liberté n'y perdit pas ce qu'y gagna la grandeur de Rome. L'homme qui l'a le mieux jugé, c'est Saint-Évremond : « Auguste se fit appeler empereur pour conserver son autorité sur les légions, créer tribun pour

disposer du peuple, prince du sénat pour gouverner; mais s'il réunit en sa personne tant de pouvoirs différents, il se chargea de divers soins, et il devint l'homme des armées, du peuple et du sénat, quand il s'en rendit le maître. Le peuple ne fut moins libre que pour être moins séditieux; le sénat ne fut moins puissant que pour être moins injuste; la liberté ne perdit que les maux qu'elle peut causer, rien du bonheur qu'elle peut produire. » Faut-il s'étonner qu'Horace ne soit pas resté républicain?

Auguste acquit donc, grâce à Mécène, un nouvel ouvrier de sa gloire; mais Horace se fit quelque temps prier pour le devenir. De son ode à la Fortune, écrite l'année même où le sénat décerna le titre d'Auguste à Octave, et où l'empereur, prêt à abdiquer, ne garda le pouvoir que sur les instances du sénat, date le culte plus respectueux et plus assidu du poëte. C'est un honneur pour Horace de ne s'être fait le poëte d'Auguste que lorsque les Romains se firent véritablement ses sujets. Les dernières traces de la guerre civile et de la tyrannie étaient effacées: Horace put devenir l'ami de l'empereur sans trahir ses propres souvenirs; et, s'il est vrai qu'il choisit Pollion en même temps que Mécène pour le présenter au prince, le patronage d'un homme éminent qui ne voulut être d'aucun parti, et garda son indépendance inflexible entre la république éteinte et l'empire naissant, fut pour Horace la plus délicate et la plus fière des professions de foi; ce fut le symbole de son double sentiment: affection pour le présent, respect fidèle pour le passé.

C'est avec cette réserve qu'Horace sut se prêter à l'empereur; il ne se donna point à lui. Il refusa, par amour de la paix et de l'indépendance, et aussi par modestie, toutes les fonctions qui l'eussent mêlé aux affaires; il ne voulut pas même être secrétaire d'Auguste, comme Racine et Boileau furent historiographes de Louis XIV. Toutes les

fois qu'en chantant il touche à ces grands sujets qui intéressaient alors le monde, poëte lyrique, il semble demander pardon de s'être élevé si haut, *tenuis grandia*. Il assiste au grand spectacle du règne d'Auguste et des destinées de Rome renaissante, comme le chœur de la tragédie antique aux destinées des héros : il chante les merveilles qui s'accomplissent sous ses yeux, et qu'il explique en beaux vers à cette foule de spectateurs qui remplissent le monde ; il dirige l'opinion, comme le chœur dirigeait les sentiments du public ému. De même que les héros, sans cesse mêlés aux dieux qui les persécutent ou les défendent, semblent placés par ce commerce divin entre le ciel et la terre, et se confondent souvent aux yeux du chœur avec les divinités, Auguste, le fils de César et le descendant de Vénus, le protecteur de Rome et le protégé des dieux, semble dans Horace planer au-dessus des hommes et grandir jusqu'à l'apothéose : c'est l'Hercule de Sophocle, c'est le fils de Jupiter, qui, dépouillant sa nature mortelle, s'élève jusqu'aux cieux.

Toutefois ce n'est là qu'une image du poëte, et non pas un dogme politique : ne nous y trompons pas, Horace déifie Auguste, mais non pas le pouvoir absolu. On lui a reproché ces vers :

> Regum timendorum in proprios greges,
> Reges in ipsos imperium est Jovis.

Prétendre qu'Horace ait voulu faire par là de la monarchie terrestre une délégation de l'autorité divine, comme l'a fait Bossuet dans la *Politique tirée de l'Histoire sainte*, c'est tomber dans une étrange erreur. Horace parle de l'égalité de tous les hommes devant la mort, des riches et des pauvres, des sujets et des rois, qui sont les pasteurs des peuples comme les dieux sont les pasteurs des rois : c'est une image, ce n'est pas une opinion. Horace n'est pas le poëte du pouvoir

absolu. Après la guerre civile et la chute de la république dans le sang, il avait beau jeu pour immoler la liberté sur l'autel où il déifiait Auguste : il n'a point mis la main à ce sacrifice que viennent consommer d'ordinaire le lendemain des révolutions, dans la ferveur de leur repentir, les anciens amis de la liberté ; et de la même voix qui chante les louanges d'Auguste, il vante l'âme inflexible de Caton debout au milieu de l'univers subjugué. Il a cru que la liberté peut survivre à toutes les formes politiques ; il a mêlé ce qu'Auguste, avant Nerva, sut mêler dans le gouvernement, *principatum ac libertatem*, et ce qui devint trop souvent incompatible sous ses successeurs : *res olim dissociabiles*. Il n'attaque pas l'autorité du sénat, il ne calomnie pas les dispositions du peuple, et ne cherche pas à exciter les jalousies ou les défiances de l'empereur.

C'est un beau rôle que celui de conciliateur : s'il n'est pas le plus brillant en ce monde, où l'on estime plus la gloire que la vertu, il est le plus honnête, mais aussi le plus difficile : car il place celle de nos vertus qui est la plus désarmée en face de passions encore frémissantes. Ce fut le rôle d'Horace. Sa philosophie l'y portait comme son caractère : l'épicuréisme s'éloigne également de tous les excès ; aussi Horace s'efforce-t-il sans cesse de rallier au gouvernement d'Auguste et au séjour de Rome tous les mécontents. Le lieutenant d'Antoine, Munatius Plancus, serait bien fou de ne pas finir sa vie guerrière, la coupe à la main, sous les ombrages de Tibur ; qu'il se confie à Teucer, le fondateur d'une Salamine nouvelle :

Nil desperandum Teucro duce et auspice Teucro,

et Munatius passe à César, dit Velleius, *transfugit ad Cæsarem*. Licinius, un autre ami d'Antoine, revient d'Orient et trouve ses biens confisqués : Horace lui vante, non sans malice peut-être, les douceurs de la médiocrité, *auream*

mediocritatem. Licinius résiste : beau-frère de Mécène, il conspire avec Cépion, et son crime lui coûte la vie. Horace l'avait averti : *feriunt summos fulmina montes.* Dellius, l'ancien soldat de Cassius et l'ami de Cléopatre, pourrait, s'il était sage, jouir avant sa mort de ces gazons, de

Ces bois dont le silence et l'ombre sont à lui,

comme l'a dit M. de Lamartine dans un vers charmant, de ces ruisseaux murmurants, de ces couronnes de roses, de cette maison qu'attend l'impatience d'un héritier : car il faut mourir, et Dellius vivrait si bien sous la clémente autorité d'Auguste, si Dellius voulait oublier comme lui! Dellius oublia, vécut et retrouva le silence et l'ombre de ses bois. Un affranchi de Pompée, Grosphus, riche et tremblеur, a peur de tout, d'une guerre sociale, d'un pillage peut-être, car, même sous l'empire, les Romains se rappellent Spartacus et le craignent encore ; il veut quitter Rome, partir avec sa fortune pour les pays lointains. Pourquoi partir ? pour sauver un or inutile ? On vit si bien de peu ! Pour fuir l'inquiétude ?

Scandit æratas vitiosa naves
Cura, etc.

Grosphus ne quittera pas Rome. Lisez les odes à Torquatus, à Postume, à Quintius, à Thaliarque, et l'Épode : *A mes amis*, etc., partout vous verrez Horace prêcher la confiance, le courage, l'égalité d'âme qui fait supporter les revers, et cette sagesse qui permet de goûter les bienfaits d'un ordre nouveau, tandis que la vieillesse ridée ne vient pas nous avertir encore de la mort prochaine, que les roses sont si belles, les vins si vieux, et qu'un dieu nous rend le bonheur. Ainsi la philosophie est de moitié dans la politique d'Horace : Épicure achève ce qu'Auguste commence.

L'épicuréisme n'est pourtant pas pour Horace la philo-

sophie de l'indifférence : on se tromperait si l'on voulait chercher dans l'égoïsme seul, lui donnât-on le nom par lequel on adoucit d'ordinaire le reproche, le nom d'égoïsme aimable, le secret de sa conduite. Sans doute il n'a pu s'oublier tout à fait lui-même dans ses actions ; mais enfin qui s'oublie ? Il est certain qu'il a été intéressé au triomphe de l'ordre et de la paix par les douceurs de sa propre fortune. S'il eût perdu tous ses biens dans les guerres civiles, s'il n'eût trouvé pour les lui rendre ni protecteur ni ami, si ses vers ne lui eussent pas fait un nom, probablement il eût grossi le parti des mécontents ; mais qu'on montre donc un homme tellement détaché de lui-même, que dans ses opinions il ne puisse absolument rien entrer de sa situation personnelle. La nature humaine n'est pas ainsi faite, et il n'y a que les géomètres de la politique qui la considèrent comme une abstraction : ils croient opérer sur des idées, et ne se doutent pas qu'ils opèrent nécessairement sur des passions.

Horace a donc réglé sa conduite, non pas uniquement d'après ses intérêts personnels, mais d'après ses opinions, et, ce qui vaut mieux encore, d'après des opinions justes et généreuses : car tel est l'amour de la paix, quand un pays a souffert de l'anarchie et de la guerre civile. Qu'on lise, entre toutes les odes où éclate la passion d'Horace pour la paix, celle qu'il adresse à Pollion ; il est là tout entier : on y trouve le protégé reconnaissant d'Auguste, ingénieux à détourner sur la guerre elle-même le jugement sévère d'un historien qui menace de son arrêt les hommes qui l'ont faite ; on y trouve l'homme habile qui, se rencontrant avec d'anciens adversaires sur le terrain commun de la paix publique, honore leur défaite et ménage leur orgueil ; mais on y trouve aussi le bon citoyen à qui le souvenir de la patrie sanglante arrache un cri de douleur. Tel est Horace ; mais le monde est ainsi fait que, lorsqu'on voit un homme habile, on

se demande s'il est honnête. Aussi bien des soupçons ont offensé la mémoire du poëte: et cependant, pour qui l'étudie, Horace n'a pas la servilité d'un écrivain mercenaire chargé d'être le héraut du pouvoir, mais la clairvoyante indépendance d'un esprit ouvert à toutes les idées élevées; quand il croit qu'une opinion est salutaire pour la société, il n'hésite pas à la défendre, même si c'est une opinion qu'il a combattue autrefois, et il s'expose sans frayeur au double reproche de s'être fait apostat pour rester courtisan. Les esprits incorruptibles, qui traitent avec un suprême dédain des hommes prêts à se réconcilier avec une religion qu'ils ont attaquée autrefois, parce qu'ils croient à cette religion quelque vertu pour guérir une société malade, trouveront qu'Horace fut un flamine très-digne de mépris. Horace a tenu la conduite de ces hommes qui, en face de la situation morale de leur pays, demandent du secours aux idées mêmes qu'ils ont combattues, au lieu de persévérer dans une rancune héroïque qui pourrait perdre leur pays, mais qui préserverait leur renommée. Horace avait négligé Jupiter, nous avons sa confession : *Parcus deorum cultor et infrequens*. C'était la légèreté du jeune homme, c'était l'incrédulité moqueuse de l'épicurien. Qu'arrive-t-il? Horace ne se borne pas au repentir; il prêche le respect des dieux, de leurs temples et de leurs autels; il montre les nations impies expirant dans le malheur, tandis que les peuples fidèles deviennent par la faveur des dieux les conquérants du monde (III, VI). L'impiété, c'est l'épée de Damoclès, qui, suspendue sur nos têtes, éloigne de nous la joie et le sommeil (III, I). Aussi l'empereur, qui est aussi le grand pontife, récompense les sentiments religieux d'Horace en le choisissant pour composer le *Chant séculaire*. C'est lui qui, par la bouche des vierges choisies et des chastes enfants, appellera les bienfaits des dieux sur la ville aux sept collines; c'est lui qui dira d'une voix attendrie à Diane et à Phébus : « Donnez

à la jeunesse un cœur pur, donnez à la vieillesse un doux repos, donnez à la race de Romulus la gloire et l'éternité. »

Comment expliquer le scandale de cette conversion? Dira-t-on que les dieux ont fait tout exprès un miracle? Je sais que Jupiter a tonné par un ciel serein; un arbre est tombé et n'a point écrasé le poëte qui passait; un loup a fui devant lui, tandis qu'il se promenait en rêvant. Mais ces prodiges sont-ils suffisants? Le P. Sanadon remarque, à propos d'une ode consacrée tout entière à la piété, qu'Horace avait alors cinquante-cinq ans: c'est une manière de rappeler qu'à un certain âge on se fait ermite. Mais pourquoi ne pas songer simplement qu'Horace ne fut jamais un impie? Il n'a jamais dit avec Lucrèce : « La race des dieux, séparée de la terre, n'a pas besoin de nous, *nihil indiga nostri;* » il a gardé, au contraire, dans le fond du cœur la confiance poétique que les dieux veillent sur lui; jamais il n'est tombé dans le scepticisme réfléchi qui entraîne la négation de toute croyance et qui fait rompre avec le ciel. Il a été railleur et religieux tout ensemble, comme Aristophane et tant d'autres. Mais la raison mûrit, la réflexion vient, et quand on a le malheur d'assister aux grandes secousses du monde, quand on a vu ce long ébranlement des idées morales qui suit les révolutions dans la conscience des peuples, on se prend à respecter davantage, fût-on déiste et même épicurien, tout ce qui peut être pour une nation l'aliment d'une foi sérieuse, et réprimer l'anarchie des opinions. Éclairé par la conduite d'Auguste, qui avait si bien compris la puissance morale d'une religion, Horace finit par dire des Romains ce qu'avait écrit Polybe (VI, LVI) : « Ce qui fait la supériorité des Romains, c'est l'opinion qu'ils ont des dieux, » et par confondre la piété de Rome avec sa grandeur. Il sert ainsi les desseins de l'empereur, parce qu'ils sont conformes aux intérêts de Rome; c'est un homme sage que l'expérience des temps malheureux a instruit, c'est un

ami de son pays qui travaille à lui rendre les principes qu'il a perdus. Pourquoi le croire servile et hypocrite plutôt que sincère et intelligent ? Chose étrange ! les hommes qui crient si fort contre l'apostasie, crient sans doute au nom de la vertu. Or, peut-on faire si peu d'honneur à la vertu que de la nier toujours, et de supposer le mal, quand on peut croire au bien ? On a dit d'Horace qu'il avait été lui aussi un instrument de règne, *instrumentum regni;* j'accepte le mot comme un éloge : il a été l'ouvrier d'un des plus grands hommes de l'histoire, il a son humble part dans une œuvre immortelle.

S'il est vrai que tout se tient dans l'homme, la conduite d'Horace est l'éloge de sa philosophie. Sa philosophie est suspecte cependant : le nom d'épicurien est à peu près devenu synonyme de voluptueux et d'égoïste. Aujourd'hui surtout nous avons peu de bienveillance pour les hommes qui vivent couronnés de fleurs, et le siècle goûte médiocrement les douceurs impertinentes du système de l'oisiveté. Au XVIII^e^ siècle, les honnêtes gens, comme on disait, gâtés par la fortune et par la paix publique, pouvaient, en relisant le *Mondain*, se pénétrer avec délices de cette morale épicurienne, science élégante du bonheur, qui n'exigeait qu'un peu de richesse et beaucoup d'esprit. Mais quand la société a souffert et qu'elle souffre encore, l'épicuréisme est mesquin comme l'égoïsme et niais comme un non-sens : on ne se couche pas au bord des ruisseaux ou sous l'ombre des arbres pour chanter ou dormir, quand la terre tremble. L'épicuréisme a cessé d'être une manière honnête de vivre, le jour où Condorcet, s'empoisonnant, fit ses adieux au petit volume d'Horace qu'il portait toujours avec lui. Il y a encore des épicuriens, je le sais, parce qu'il y a des hommes à qui les incertitudes de l'avenir paraissent d'excellentes raisons pour jouir de la vie. Ne comptant guère sur le lendemain, ils profitent du jour; par les calamités publi-

ques, ils se démontrent la nécessité d'être heureux; ils cherchent le plaisir avec conviction, et se croient des sages, parce qu'ils sont égoïstes à propos. Si c'est là la sagesse, c'est la sagesse païenne tout au plus. Le christianisme aussi proclame la fragilité des biens de ce monde; mais, au lieu d'en conclure le plaisir à outrance, il en conclut le détachement absolu. Les épicuriens de notre temps sont des contemporains de Lucrèce : ils se sont endormis à quelque souper de Catulle, et ils se réveillent aujourd'hui la même coupe à la main, mais avec leur cœur éteint, leur philosophie ridée et leurs roses flétries.

Que le dédain qu'ils inspirent ne nous rende pas trop sévères pour Horace : vivant sous Auguste, il avait le droit d'être ce qu'il fut. On comprend d'ailleurs qu'avec le goût de modération qui fait le fond de son caractère, il ait, parmi les philosophies de son temps, choisi celle qui ressemblait le moins à un excès. Le stoïcisme exagérait le devoir, le platonisme la spéculation; l'épicuréisme bien compris, sans le scepticisme absolu de Lucrèce et la mollesse d'Aristippe, faisait au corps et à l'esprit leur part, non toutefois sans une complaisance peu déguisée pour le premier. Le stoïcisme disait : « Abstiens-toi; » le platonisme : « Contemple; » l'épicuréisme : « Jouis. » De ces trois doctrines qui décomposaient l'homme, et dont aucune ne l'embrassait tout entier, la moins exclusive, la moins excessive surtout, c'était celle d'Épicure. Elle ne méconnaissait pas le devoir, puisqu'elle proclamait que, si le bonheur est la fin de l'homme, le bonheur ne peut être que dans la vertu : c'était la doctrine du plaisir tempérée par une définition. Le bonheur était le but; la vertu, le moyen. La vertu se trouvait abaissée sans doute, mais encore vaut-il mieux pour elle jouer le second rôle que de n'en point avoir. Il est vrai qu'on oubliait volontiers le moyen pour ne songer qu'à la fin. C'était là l'inconvénient de la philosophie du bonheur : on n'accepte

d'elle que le but qu'elle indique, on se réserve de choisir le chemin. Horace prit le bon, celui du maître, la modération en toutes choses. Ce qui l'encourageait d'ailleurs à suivre cette route aplanie et charmante, c'étaient les ridicules des philosophes du devoir qu'il rencontrait sur sa route, marchant au but de la vie, l'œil farouche, la barbe hérissée, la besace à la main, et sur l'épaule le manteau troué d'Antisthène (Sat. I, III). Le stoïcisme, a dit Montesquieu dans une page admirable de l'*Esprit des lois*, n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur; cela est vrai. Mais cette frontière presque invisible qui sépare le sublime du ridicule, le stoïcisme la franchissait souvent. Horace l'admirait sincèrement, quand il restait en deçà; il le raillait sans pitié, quand il s'élançait au delà; et, en général, il se défiait d'une doctrine qui donne à l'homme plus d'ambition qu'il n'a de force. S'il n'a pas écrit la fable de la Grenouille qui crève pour avoir voulu trop s'enfler, il a raconté la Souris naissant de la montagne; il a recommandé, au nom d'Icare, de ne pas tomber du ciel.

L'excès des sévérités ne lui plaisait pas plus, du reste, que l'excès des prétentions. Horace ne peut comprendre qu'il n'y ait pas de milieu entre le vice et la vertu, que toutes les fautes soient égales, que tous les plaisirs soient coupables, et que l'idéal de la vie morale soit l'absence de toute passion, même des bonnes, comme l'idéal de la vie physique, le régime du pain et de l'eau. La Fontaine a dit du philosophe scythe qui faisait mourir son arbre en coupant indistinctement toutes les branches :

Ce Scythe exprime bien
Un indiscret stoïcien.
Celui-ci retranche de l'âme
Désirs et passions, le bon et le mauvais,
Jusqu'aux plus innocents souhaits.
Contre de telles gens, quant à moi, je réclame :

Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort;
Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

Horace ne disait pas autre chose aux Scythes de Rome, ces ombres de vivants, et se contentait d'émonder de son arbre les branches mauvaises ou parasites, afin qu'au lieu de mourir il fleurît. Il cultivait soigneusement les affections que les stoïciens purs étouffaient, et s'abandonnait, comme à des sentiments naturels, à celles que les plus sages d'entre eux prescrivaient comme des devoirs. Car, il faut le remarquer, les vertus stoïciennes sont plutôt des conceptions de l'esprit que des penchants du cœur; Sénèque arrive à la charité par la conception de l'égalité, Horace y arrive par l'humanité naturelle. Horace, comme Sénèque, attaque les riches de son temps, toujours avides de s'étendre et comblant la mer elle-même pour y bâtir leurs palais. Pendant que le riche envahit jusqu'aux ondes, le pauvre fuit de sa cabane avec ses dieux pénates dans son sein, traînant après lui sa femme et ses enfants demi-nus :

. . . . . Pellitur paternos
In sinu ferens deos
Et uxor et vir sordidosque natos. (*Od.* II, XVIII.)

C'est par ces images éloquentes qu'Horace plaide la cause éternelle du pauvre auprès du riche : c'est un cri de pitié qui s'échappe de son cœur, ce n'est point un raisonnement de son esprit.

Ce qu'Horace poursuit dans le stoïcisme, ce sont les violences qu'il fait à la nature; ce qu'il recherche dans l'épicuréisme, ce sont ses conformités avec elle : *vivere naturæ convenienter*. Quand Épicure s'en écarte, il abandonne Épicure et se proclame indépendant :

Nullius addictus jurare in verba magistri.

J'ai dit qu'en religion il repousse l'athéisme; en morale,

il substitue à l'égoïsme et à l'indifférence habituelle des épicuriens une sociabilité aimable, une bienveillance sans banalité, car elle sait choisir, et par conséquent préférer; une tolérance commode pour les indifférents, un dévouement à l'épreuve pour ses amis, enfin toutes les qualités d'un Philinte qui a du cœur, le Philinte de Molière sans l'épilogue de Fabre d'Églantine. En politique, les épicuriens sont à peine des citoyens; ils ne s'occupent pas des affaires publiques; ils n'ont pas de patrie; la patrie, c'est où ils vivent bien : Horace aime à chanter la gloire de Rome, et la sert comme il peut. En un mot, sauf quelques faiblesses où il retombe quelquefois,

Nunc in Aristippi furtim præcepta relabor,

il ne prend de l'épicuréisme que son précepte le plus général et le plus élevé, la conciliation du plaisir avec la vertu dans l'intérêt du bonheur, et il rejette le reste, incrédulité ou ataraxie. C'est ainsi qu'il corrige l'hyperbole des doctrines en écoutant les instincts naturels, et qu'en lui l'homme tempère le philosophe : c'est ce qui fait sa force, c'est là le bienfait que lui accordent les dieux :

Vis consili expers mole ruit sua;
Vim temperatam Di quoque provehunt
In majus. . . . . (*Od.* III, IV.)

Nous avons vu Horace sensible aux misères du pauvre : on a voulu aussi le trouver rêveur, et sans doute il rêvait quand il se glissait en silence sous les ombrages :

Aut inter silvas tacitum reptare salubres,

il rêvait aux grandes questions que l'esprit humain peut se poser, surtout à celles qui offrent l'attrait du mystère, comme La Fontaine à l'âme des bêtes et à l'influence des astres :

Stellæ sponte sua jussæne vagentur et errent.
(*Epp.* I, XI.)

De la rêverie à la mélancolie il n'y a pas loin; et par un travers d'esprit, trop commun dans notre époque féconde en paradoxes, qui s'évertue à retrouver le christianisme partout avant Jésus-Christ, on a voulu qu'Horace fût mélancolique, afin de présenter un nouveau symptôme de ce christianisme anticipé, et celui de tous qui, depuis Chateaubriand, passe pour le plus significatif. Nous avons quelque répugnance à réfuter un tel paradoxe; expliquons-nous cependant. L'épicuréisme et le christianisme s'accordent pour faire ressortir l'extrême fragilité des biens de ce monde et de la vie : nous en conviendrons volontiers; mais l'un conclut qu'il faut s'en détacher, l'autre qu'il en faut jouir; le dernier mot de l'un est le bonheur en Dieu, celui de l'autre est le bonheur dans le plaisir. Horace a des strophes chrétiennes, je le veux bien, sur la jeunesse qui passe comme la rose ou l'herbe des champs, sur la beauté éphémère, sur les vicissitudes de la vie; seulement, au bout de ces strophes édifiantes, revient l'éternel refrain : *Carpe diem;* l'on se retrouve en face d'Épicure, et d'un Épicure fort peu mélancolique. Ce n'est pas que les poëtes épicuriens n'aient leur tristesse; on trouve souvent chez eux l'amertume au sein des plaisirs :

Surgit amari aliquid medio de fonte leporum.

Cela est naturel; ils arrivent à la tristesse par la satiété; c'est par ce côté que l'épicuréisme tient au christianisme, c'est en ce sens seulement que Catulle et Tibulle sont les prédécesseurs des poëtes chrétiens. Quand l'âme humaine a épuisé toutes les voluptés et qu'elle se sent encore vide, elle se tourne vers les seules pensées qui la puissent remplir. Cette révolution insensible qui la conduit des bras d'Épicure aux pieds du Christ est un des phénomènes les plus intéressants que présente l'histoire morale de l'humanité. L'étonnement de ne pas trouver le repos dans le

plaisir, le mécontentement de la déception, puis le dégoût, puis les vagues désirs, puis cette inquiète recherche d'un aliment plus salutaire et plus nourrissant, forment un des tableaux les plus saisissants, qui expliquent le mieux dans les individus les fréquentes conversions des hommes blasés, dans l'histoire du monde la chute du paganisme et l'irrésistible progrès de la religion chrétienne.

Horace n'a ni dégoût des plaisirs ni frayeur de la mort. Il n'est rassasié de rien, parce qu'il n'abuse de rien ; quant à la mort, il ne la craint ni ne la brave : il se moque des fanfaronnades stoïciennes ; il ne croit pas qu'on puisse approcher de la mort avec indifférence, et il sait bien que le fond de la constance des philosophes, c'est la sage idée qu'il faut aller de bonne grâce où l'on ne saurait s'empêcher d'aller. Le soleil ni la mort ne sauraient se regarder fixement, dit La Rochefoucauld.

Qu'un stoïque aux yeux secs vole embrasser la mort !

s'écriait-il volontiers comme la Jeune Captive ; il n'ajoute pas : « Moi, je pleure et j'espère ; » mais : « Je me résigne, et, en attendant, je jouis ; » s'il y a quelque légère tristesse dans la première pensée, elle s'efface dans la seconde : le secret d'Horace est dans ces vers d'une pièce charmante de Ronsard :

Incontinent tu mourras ;
Lors tu te repentiras
De m'avoir été farouche.

Voilà le langage qu'Horace tient à la jeunesse, au plaisir, à toutes les belles choses de la vie. Il fait servir au bonheur ce qui pour d'autres le détruit : et de même que dans ses actions, ainsi dans ses pensées, dans ses vœux, dans ses rêves, il s'arrête toujours là où la modération cesse, où la sérénité de l'esprit s'altère, où la tristesse commence. Qu'on lise la sixième satire du second livre : il a son champ, son jardin, son ruisseau d'eau vive et son bouquet des

bois; à quoi songe-t-il? à remercier les dieux et à se moquer de son prochain qui ne sait pas comme lui se contenter de peu et dire : *nil amplius oro.* Se sentir et s'avouer heureux, railler doucement ceux qui ne savent pas l'être, voilà le fond des pensées d'Horace, quand il rêve dans son jardin. André Chénier, lui aussi, écrit son *Hoc erat in votis :*

Quand pourrai-je habiter un champ qui soit à moi;
Et, villageois tranquille, ayant pour tout emploi
Dormir et ne rien faire, inutile poëte,
Goûter le doux oubli d'une vie inquiète!...
Oh! oui, je veux un jour, en des bords retirés,
Sur un riche coteau ceint de bois et de prés,
Avoir un humble toit, une source d'eau vive
Qui parle, et dans sa fuite et féconde et plaintive,
Nourrisse mon verger, abreuve mes troupeaux....

Voilà le *modus agri*, le *paulum silvæ*, le *jugis aquæ fons :* c'est de là que part Chénier; où arrive-t-il?

Douce mélancolie! aimable mensongère,
Des antres, des forêts déesse tutélaire,
Qui vient d'une insensible et charmante langueur
Saisir l'homme des champs et pénétrer son cœur,
Quand, sorti vers le soir des grottes reculées,
Il s'égare à pas lents au penchant des vallées,
Et voit des derniers feux le ciel se colorer,
Et sur les monts lointains un beau jour expirer!
Dans sa volupté sage et pensive et muette,
Il s'assied, sur son sein laisse tomber sa tête.
Il regarde à ses pieds, dans le liquide azur
Du fleuve, qui s'étend comme lui calme et pur,
Se peindre les coteaux, les toits et le feuillage....

Qui va s'asseoir ainsi au déclin du jour sur le penchant de la montagne pour voir le soleil se coucher dans la plaine

Dont le tableau changeant se déroule à ses pieds?

Qui décrit avec une simplicité si pénétrante le charme du

soir? Qui surprend une ressemblance entre le calme du fleuve et la paix de l'âme? Qui cherche ainsi les secrètes harmonies de la nature et de l'homme? Ce n'est pas Horace, c'est plutôt M. de Lamartine. Chénier, parti du *hoc erat in votis*, aboutit à la première *Méditation*. Voilà la rêverie véritable, voilà la mélancolie.

N'allons donc pas, par une prédilection toute moderne pour certains penchants plus secrets et plus poétiques de l'âme, chercher dans un poëte ancien ce qui ne s'y trouve pas, ce qui ne saurait s'accorder ni avec son caractère ni avec ses idées. Horace a tâché, comme tous les sages, de simplifier sa vie; ne la compliquons pas de sentiments empruntés surtout aux habitudes de notre temps si ami des rêveurs. Dût-il nous paraître moins poëte, laissons-lui sa gaieté. S'il a vécu le sourire sur les lèvres, c'est qu'il a évité tout ce qui dérange l'équilibre de l'âme; c'est qu'il a fui l'absolu, et qu'il n'a été excessif ni dans ses idées ni dans ses penchants.

Horace doit sans doute à la supériorité de son génie le rang qu'il occupe parmi les poëtes lyriques; mais, quand on analyse le mérite de ses œuvres, il faut tenir compte des avantages qui les lui ont rendues plus faciles. Le premier, le plus important de tous pour un poëte, c'est l'instrument même de la pensée, c'est la langue, plus ou moins riche, plus ou moins flexible, dans laquelle il écrit. Qu'il me soit permis de transcrire ici un excellent jugement de M. Walckenaër, où sont indiqués avec précision les priviléges lyriques de la poésie latine :

« La poésie est un art qui se propose de satisfaire le plus complétement aux besoins moraux et intellectuels de l'homme. C'est l'art du langage poussé au plus haut degré de perfection; c'est la parole humaine investie de tout son prestige et armée de toute sa puissance ; par elle, l'imagination féconde la pensée, fait revivre le sentiment,

donne des sensations à l'âme et à l'esprit d'ineffables jouissances.

« Le sens de l'ouïe et celui de la vue sont les agents principaux par lesquels le monde extérieur agit sur l'homme. C'est donc par l'harmonie des sons, la beauté et vivacité des images, que le langage peut prétendre à maîtriser l'intelligence et le cœur. Plus le poëte trouve dans sa langue de moyens d'harmonie, plus les temps où il a vécu lui suggèrent d'images fortes, grandes et variées, plus il est placé dans des circonstances favorables au développement du talent poétique.

« Les langues anciennes présentaient des moyens d'harmonie que n'ont pas les langues modernes, que n'a pas surtout la langue française. Dans la langue latine, les mots fortement accentués se composent de syllabes longues et brèves, dont la prosodie, parfaitement distincte dans la manière de les prononcer, ne peut échapper à l'oreille la moins exercée et la moins sensible. Par la réunion ou le mélange de ces syllabes longues et brèves, on forme un rhythme ou une cadence marquant, comme dans la musique, un même intervalle de temps ; l'ordre des rhythmes constitue le mètre ou pied, et le nombre de ces pieds ou mètres les différentes sortes de vers. Horace a, dans ses odes, employé jusqu'à vingt-deux sortes de vers. Qu'on juge d'après cela que de moyens de varier l'harmonie fournissait au poëte cette belle langue latine.

« Il n'en est pas de même pour les poëtes modernes, et particulièrement pour les poëtes français. Notre langue n'a point dans ses mots une prosodie assez marquée, pour qu'on puisse établir le mètre ou le pied, élément primitif du vers, d'après l'intervalle du temps produit par le mélange ou la réunion des syllabes brèves ou longues. Les pieds ou mètres se mesurent donc par le nombre des syllabes, et non par le temps qu'on met à les prononcer.

Aussi notre poésie n'étant point rhythmique, mais seulement métrique, n'a d'autre moyen de varier l'harmonie que le mouvement de la phrase ou de la période poétique, qui ne manquait pas non plus aux anciens. Pour suppléer au rhythme des anciens, on a introduit dans les vers modernes la césure et la rime. Sans la césure ou la rime, nous n'aurions que des vers plus ou moins longs, mais toujours une même espèce de vers; c'est le retour plus ou moins prompt de la césure et de la rime qui, formant à l'oreille des cadences obligées, constitue réellement nos différentes espèces de vers. On voit donc par là que la rime est aussi essentielle à notre versification moderne qu'elle eût été inutile et même nuisible à la versification des anciens. Mais ce moyen de varier l'harmonie introduit le retour trop fréquent des mêmes sons et fatigue l'oreille; il ne produit que quatre ou cinq sortes de vers, ce qui est loin du nombre de vingt-deux qu'Horace, ainsi que je l'ai dit, a employé dans sa poésie lyrique. Ajoutez à cela que chez les Latins chacun des mots devait être prononcé avec emphase, et de manière à bien marquer les longues et les brèves, et l'ordre des rhythmes ou les mètres. La déclamation était donc une espèce de chant, une musique imitative, qui charmait l'oreille en même temps qu'elle frappait l'imagination.

« De tous les genres de poésie, celui qui exige une plus grande variété de rhythmes et de mètres, une harmonie plus complète et plus savante, c'est l'ode, ou plutôt la poésie lyrique; car les divers emplois et les différents modes de ce genre de poésie ont fait donner aux différentes pièces dont il se compose les noms de psaumes, d'hymnes, de cantates, d'odes, de chansons, compositions que les Latins désignaient toutes par le mot général de *carmen*, c'est-à-dire des vers destinés à être chantés, *carmina ad lyram*. Dans ce seul genre de poésie, le poëte a droit de dire avec vérité : « Je chante, » parce qu'en effet les pre-

miers poëtes chantaient et s'accompagnaient de la lyre. On voit donc que dans la différence de la langue on trouve une explication toute naturelle de la supériorité d'Horace sur tous les poëtes lyriques des temps modernes[1]. »

Mais une langue riche, souple, des rhythmes, des mètres nombreux ne suffisent pas. Il faut au poëte un fond d'idées et de sentiments sans lesquels cette langue resterait oisive, comme une lyre sans mélodie. Et comme cette langue lyrique est la plus éclatante et la plus harmonieuse de toutes, c'est au service des plus vifs sentiments et des plus brillantes pensées qu'il faut la consacrer. Ce qui nous scandalise dans les lyriques modernes, c'est la mésalliance d'une langue faite pour exprimer les grandes choses avec la vulgarité des idées. Un autre avantage d'Horace, un vrai bonheur littéraire, c'est d'avoir vécu dans des temps malheureux. L'agitation politique, les révolutions, les guerres civiles, les grandes catastrophes, les calamités sociales conviennent à la poésie lyrique, parce qu'elles produisent les sentiments profonds, l'exaltation de l'esprit, les émotions violentes, les grands vices et quelquefois les grandes vertus, enfin parce qu'elles ouvrent à l'âme humaine une veine d'énergie pour le mal comme pour le bien, et ne la laissent point s'attiédir dans une tranquillité plus morale sans doute, mais moins poétique. Ce que Messala, dans le *Dialogue des orateurs*, dit de l'éloquence, est vrai de la poésie lyrique : elle est comme le feu qui a besoin d'aliments, que le mouvement allume, et qui brille en embrasant. Il est triste sans doute, comme le remarque La Harpe, d'être obligé d'avouer que ce qui favorise le plus la poésie et l'éloquence, c'est ce qui trouble le plus un État; mais enfin c'est une vérité. Telle est la nature des choses humaines. D'ailleurs, l'éloquence et la

1. Walckenaër, t. II, p. 456.

poésie peuvent servir les passions, mais il faut aussi de la poésie et de l'éloquence pour les combattre : la médecine ne serait pas un art, s'il n'y avait pas de maladies. Les siècles troublés produisent les odes héroïques d'Horace, les *Méditations* et les *Feuilles d'automne;* les siècles paisibles, l'*Ode sur la prise de Namur*. M. de Chateaubriand a raison : « Les poëtes lyriques ne sont pas les compagnons des jours heureux. »

Mais si leur génie se développe dans toute sa puissance, c'est surtout quand le caprice des événements leur a fait rapidement traverser des situations contraires, et parcourir toutes les phases désirables d'agitation et de calme, de bonheur et d'adversité, soit privés, soit publics, qui peuvent composer une étude complète de la vie. La nature humaine se révèle à eux dans toute sa fécondité pour les contradictions : les différences innombrables des caractères, et dans chaque caractère la succession des métamorphoses, la facilité de notre cœur à parcourir tous les degrés des passions, ces perpétuels contrastes de vigueur et de défaillance, ces prodigieux efforts et cette incomparable lassitude, ces enthousiasmes qui montent jusqu'au délire, et ces découragements qui tombent jusqu'au désespoir, en un mot, toute cette vie fébrile de l'âme humaine, pendant les temps mêlés d'orage, passe devant le regard du poëte, et lui révèle, mieux que l'heureuse monotonie des siècles paisibles, la variété infinie de l'ouvrage de Dieu. « Horace fut le témoin de crimes inouïs, d'actions héroïques, de fanatisme républicain et de fureurs *liberticides*. Sa vie s'est écoulée dans un temps où les principes de la morale la plus sévère contrastaient avec la licence la plus effrénée; où sa patrie n'avait jamais été aussi avilie; où jamais elle ne s'était élevée à un plus haut degré de gloire, de puissance et de prospérité. Rome libre et fière, Rome esclave, Rome agitée, Rome tranquille, Rome sévère, Rome voluptueuse, enfin Rome maîtresse du

monde, heureuse sous le sceptre d'Auguste, inspire tour à tour la muse du poëte latin.... Il résulte des inspirations poétiques si diverses d'un siècle si fécond en événements prodigieux que l'austère moraliste, l'homme passionné pour les plaisirs, le guerrier, l'orateur, le sage ami de la médiocrité, l'ambitieux et l'avare, et celui qui aime les champs et la retraite, et celui qui ne se plaît que dans le tumulte des villes, et l'âme sévère et stoïque, et le cœur tendre et sensible, et la jeunesse qui fleurit, et la vieillesse qui décline, trouvent dans les odes de notre poëte des pensées assorties à leur situation, des sentiments qui répondent aux leurs. Les réflexions que lui ont suggérées les choses, les hommes, les événements, les grandes révolutions de ces temps si calamiteux et si propices, ainsi que les goûts et les passions qui lui étaient propres, ne peuvent se retrouver dans un autre[1]. »

On a reproché souvent à Horace de n'avoir chanté dans ses Odes que des lieux communs. Il est certain qu'il ne se pique pas d'être ce qu'on appelle de nos jours un poëte individuel. Il exprime à son tour les idées et les sentiments cent fois exprimés avant lui; il cherche à se faire, non pas une âme artificielle, non pas un cœur original qui n'appartienne qu'à lui, mais une forme exquise et nouvelle pour des idées qui lui sont communes avec le genre humain. Sur deux cents fragments qui nous restent des lyriques grecs, les érudits en comptent plus de cent imités, ou plutôt, comme dit Gœthe, *repensés* par Horace. J. B. Rousseau a écrit : « Le fond de la poésie, ce sont les idées de tout le monde, traduites dans le langage de quelques-uns. » Cela est vrai. Je ne conçois guère ce que la poésie gagnerait à passer pour un enclos réservé, pour un parc de grand seigneur, où l'esprit de tout le monde n'aurait

1. Walckenaër, t. II, p. 460.

pas un libre accès. De notre temps, où l'on a inventé la poésie individuelle, on lui a créé une sorte d'*île escarpée et sans bords*, un domaine imaginaire, composé de sentiments qu'il a fallu exagérer pour les rendre exceptionnels, et d'idées qu'il a fallu fausser pour les rendre originales. Au milieu de ces œuvres bizarres d'une poésie mensongère, nous avons produit, je le sais, des œuvres admirables : mais à quelle condition? C'est en désertant ce terrain aventureux, c'est en redescendant de ce sol des nuages sur le sol populaire, sur la patrie des idées communes, pour y retrouver, comme Antée touchant terre, la force maternelle.

Le mot de Rousseau est donc vrai : le fond de la poésie est le même que celui de l'éloquence, l'expression seule diffère. Mais dans les aspects généraux de la nature humaine dont s'inspirent la prose et les vers, et qui sont les lieux communs, pris dans leur sens le plus élevé, il y en a de permanents, il y en a d'accidentels. Les uns ne se modifient pas selon les époques, avec les événements, avec l'état politique ou moral de la société. Ce sont des manières d'être si naturelles, si nécessaires, de l'espèce humaine, que le temps qui change tout ne les change pas, et que les idées qui les représentent sont l'héritage inaltérable des siècles; ou plutôt, ce sont des grandes routes éternelles par où les générations qui se mettent en marche sont tenues de passer: telles sont les idées sur la grandeur et sur la petitesse de l'homme, sur la brièveté de la vie, sur les vicissitudes de la fortune, sur la fragilité des biens de ce monde, etc. Les autres se rattachent à l'état présent de la société; ils dépendent du degré de civilisation, de la nature des croyances, enfin des divers accidents qui se produisent dans la vie des peuples. La poésie lyrique peut les prendre successivement pour sujets : elle intéresse avec les premiers, parce que rien n'est plus nouveau que ce qui est éternel; mais elle frappe, elle pénètre surtout avec

les seconds, parce que les hommes, lors même qu'ils ont les yeux fixés sur l'immobile éternité, ne sauraient pourtant les détacher complétement de sa mobile image, de leur temps, de leur propre vie, d'eux-mêmes. La vie est courte, jouissons : voilà un de ces lieux communs qu'affectionne Horace et qui nous intéressent. Mais combien nous pénètre plus profondément une poésie qui, répondant à des idées moins permanentes, s'approprie à l'état actuel de nos âmes ! On est d'accord sur le caractère de notre poésie lyrique contemporaine : c'est la tristesse. Elle est née d'une société dont elle a reproduit avec une exactitude singulière les secrets tourments; on y retrouve ce monde inquiet qui, sur les débris du XVIIIe siècle, attend une foi nouvelle, comme un pâtre couché sur des ruines attend l'aurore qui ne vient pas. Ce regard de tristesse jeté vers le passé, ce regard d'anxiété tourné vers l'avenir, cette malédiction éloquente contre les destructeurs d'autrefois, cette fervente prière aux révélateurs futurs, enfin cet ennui ardent et vague, comme a si bien dit M. Villemain, maladie de l'extrême civilisation, qui a mieux exprimé toutes ces angoisses de notre temps que la poésie lyrique, qu'un philosophe mélancolique, un grand esprit, M. Jouffroy, proclamait la plus vraie des poésies? Et d'où vient sa beauté, sinon de ce qu'elle s'est faite l'interprète de tout le monde, et le lieu commun éloquent d'un siècle malheureux?

On retrouve dans Horace ces deux sortes de sujets; il a exprimé tantôt des idées générales éternelles, tantôt des idées générales plus particulières à son temps; on distingue très-bien en lui la partie immuable, pour ainsi dire, et la partie mobile de l'âme humaine, les passions de tous les temps et l'impression des événements sur l'imagination contemporaine; on peut même diviser ainsi ses odes : celles où sont rajeunis avec une variété inépuisable les lieux communs de la doctrine d'Épicure, et qui offrent une pein-

ture, ou plutôt une confession charmante du cœur humain ; et les odes plus élevées où les événements de chaque jour, l'état d'esprit de la société sous Auguste, retracés avec le mouvement et l'éclat de la poésie, forment une étude politique intéressante pour l'histoire. On ne saurait dire cependant que les premières soient moins originales que les autres, parce qu'il est impossible que, là où l'expression est parfaite, il n'y ait pas d'originalité ; mais elles sont peut-être moins intéressantes pour nous. L'exquise beauté de la forme produit une jouissance délicieuse : ce sont des images qui charment les yeux, c'est une harmonie savante qui ravit l'oreille ; mais les idées elles-mêmes, ces conseils répétés de l'épicuréisme, ces franches définitions d'une existence païenne bien entendue, ont moins de prix pour nos esprits élevés par une philosophie plus pure. Quant à certaines odes inspirées par des affections volages, elles n'expriment rien d'assez sérieux pour qu'on puisse s'y arrêter. Les lyriques et les élégiaques latins n'offrent aucune image de la passion qui soit comparable au quatrième livre de l'*Énéide ;* ils ne peignent guère que la galanterie, et souvent que la débauche. Encore Catulle et Tibulle laissent-ils échapper parfois quelques accents d'affection vraie qu'on chercherait vainement dans Horace. Peut-être la poésie ne vaut-elle pas la prose pour donner une idée précise et complète des mouvements profonds du cœur ; et, comme l'a finement remarqué M. de Stendhal, quand on peint la passion, on n'émeut que par la clarté.

Les vrais chefs-d'œuvre d'Horace, ce sont ces grandes odes inspirées par les événements de chaque jour : c'est alors que les plus hautes idées prennent la forme la plus éclatante que puisse revêtir la pensée humaine ; le cœur du citoyen échauffe le génie de l'homme ; et Horace remplit ce rôle admirable de la poésie, d'être la voix entière d'un peuple parlant le plus beau des langages. Le Tibre déborde ;

le feu du ciel renverse les statues du Panthéon ; Rome effrayée croit que les dieux ont parlé et réclament la dictature d'Auguste ; le sénat veut le forcer à l'accepter. Horace, dans des vers sublimes, se fait l'interprète de ces vœux, et supplie Auguste, le jeune dieu caché sous les traits de Mercure, de sauver Rome du courroux des dieux et de l'invasion des Parthes :

Hic ames dici pater atque princeps,
Neu sinas Medos equitare inultos,
Te duce, Cæsar.

Un bruit se répand dans Rome : Auguste part pour l'Orient : on dit qu'il va transporter en Asie, à Troie, le siége de l'empire. L'orgueil de Rome s'alarme, les vieux souvenirs se réveillent : on se rappelle cette antique tradition qui défend, au nom des dieux, la résurrection de la cité condamnée par Junon. Horace rassure sa patrie et avertit Auguste. Par un élan incomparable de sa pensée, il s'élève jusqu'au ciel dont il ouvre les portes et fait assister le monde au conseil souverain des dieux. Ce n'est plus seulement la tradition populaire qui parle, c'est Junon elle-même ; c'est elle qui prononce sur Ilion l'anathème éternel ; il faut que la mer continue ses orages entre Rome florissante et Pergame en poussière ; il faut, pour le salut du Capitole, que les bêtes fauves insultent le tombeau de Priam et de Pâris. Je pourrais citer quelques exemples encore. Ainsi le poëte prend la parole chaque fois qu'un événement, qu'une nouvelle intéresse la grandeur de son pays : il interroge le sentiment public, il recueille la pensée de Rome, il assiste en témoin et en juge à l'histoire de chaque jour, les yeux fixés sur le Capitole étincelant, *Capitolium fulgens*, emblème des destinées de la ville éternelle. Quand Rome veut parler, Horace chante. C'est en son nom qu'il flétrit les soldats de Crassus qui ont livré leurs armes à l'ennemi, et

qui vivent honteux époux de femmes étrangères, quand l'autel de Vesta est encore debout; c'est au nom de Rome qu'il attaque Rome elle-même, sa corruption, son impiété, son luxe, sa mollesse, et qu'il rappelle à la jeunesse le courage, la vertu, la religion, dans des vers plus beaux que les plus belles pensées stoïciennes, car il prescrit l'obéissance aux dieux :

Dis te minorem quod geris, imperas.

Quel empire ne devait pas exercer sur les esprits éclairés de Rome un poëte qui osait se faire l'écho de la pensée romaine, le défenseur des traditions nationales, le soutien des vieilles mœurs et des vertus guerrières, le conseiller de sa patrie ! Un rare poëte qui, modeste malgré la grandeur de sa tâche, ne demandait pour prix de ses chants ni la richesse ni le pouvoir, et qui, après s'être élevé si haut, redescendait en souriant et en s'écriant : *Quo, musa, tendis?* ma muse, où vas-tu? comme les vieux Romains qu'il chantait, après leur dictature, retournaient à leurs sillons[1].

Ce n'est donc pas la diversité qui manque dans les odes d'Horace : elles sont variées comme la vie même de Rome. Si, après en avoir considéré l'ensemble, on étudie les détails de chacune d'elles, on est frappé d'admiration pour le mélange incomparable de hardiesse et d'habileté, de liberté et de discipline, qu'on y rencontre dans la composition. On s'étonne alors de ces idées accréditées autrefois sur la démarche aventureuse, sur les égarements volontaires, sur le *beau désordre* enfin de la poésie lyrique. Il semble en effet qu'à une certaine époque, on se soit accordé à regarder

1. La modestie est une qualité assez rare chez les poëtes lyriques, et l'évêque de Vence, Godeau, était si charmé de la trouver dans Horace, qu'il s'en autorisa pour le mettre au-dessus des trois principaux lyriques grecs, qui sont Sapho, Anacréon et Pindare (*Discours sur les œuvres de Malherbe*).— Le P. Rapin (*Réflexions particulières sur la Poétique*) accorde à Horace la même supériorité.

l'ode comme un accès de folie méthodique, avec quelques moments lucides artistement distribués pour que le lecteur pût se reconnaître. Elle devait être un élan à perte de vue dans le ciel, une ascension du poëte sur les cimes d'un Parnasse voilé de nuages, pendant laquelle le fil de ses idées semblait se briser, et où des points d'interrogation et d'exclamation multipliés marquaient seuls les traces de son itinéraire. On trouve sans doute cette fureur savante, ce sacré délire, ces

Ravissements d'une âme au céleste séjour,

dans J. B. Rousseau et dans ses médiocres imitateurs, mais non pas dans Horace, pas même lorsque Horace compose ces odes appelées pindariques, ce qui a longtemps passé pour synonyme de désordonnées. La marche de Pindare lui-même, puisque en empruntant son nom on le rend responsable, n'est pas si difficile à suivre. La Harpe, que son excessive bienveillance pour J. B. Rousseau, « le premier, dit-il, des poëtes lyriques, » ne rend pas injuste pour les anciens, démontre qu'on ne se perd pas toujours dans les ténèbres de Pindare, ténèbres visibles, comme dit Milton. Lorsque

Aux athlètes dans Pise il ouvre la barrière,
Chante un vainqueur poudreux au bout de la carrière,

il ne célèbre d'abord que la gloire d'un homme; mais comme en Grèce les victoires dans les jeux sont des événements publics, et que la gloire du citoyen se confond avec celle de la cité, il ne fait, en chantant avec le vainqueur la ville qu'illustre son triomphe, que laisser à son sujet sa véritable grandeur. Et alors, dans cette Grèce si féconde en traditions religieuses pleines de poésie, dans cette patrie des dieux antiques, où chaque ville a sa mythologie originale et charmante, ses origines pleines de fables et de mystères, ses héros devenus sacrés comme des

Pénates, quelle richesse d'inspiration infinie ! Pindare, cet entrepreneur de poésie lyrique, à qui l'on commandait une Pythique ou une Néméenne, éprouve des sentiments vrais, malgré la vénalité beaucoup trop accusée de sa muse; c'est son imagination seule qui chante, j'y consens, mais son imagination émue, parce qu'il a pour sujet véritable, non

Les chevaux de quelques bourgeois,

comme a dit Voltaire, mais l'histoire poétique de la Grèce tout entière. Dans les agrandissements perpétuels de sa pensée première, les transitions sont souvent supprimées; mais l'esprit les supplée facilement; entraîné par la vitesse du poëte, il franchit comme lui les distances. C'est le caractère des odes pindariques d'Horace. Dans l'ode citée plus haut, par exemple, il part de cette idée: L'homme juste et ferme dans ses desseins est invincible, *justum et tenacem*, etc. Il cite les héros à qui la persévérance a ouvert le chemin du ciel, Hercule, Pollux, Bacchus, et enfin Romulus. Ce nom et cette apothéose lui rappellent l'ancienne tradition de Rome, la haine de Junon contre les descendants de Troie, et il explique à quelle condition Junon a pu oublier sa haine : c'est que les murs de Pergame ne doivent pas se relever. Horace a atteint son but; il voulait dire à Auguste: « Ne transportez pas en Asie le siége de l'empire; que Rome reste dans Rome, intrépide et confiante dans ses destinées. » Entre cette idée, but véritable de l'ode que l'on découvre peu à peu, et l'éloge de la persévérance inébranlable, qui est le point de départ, il y a un intervalle sans doute; mais la grandeur même du cercle où se développe la pensée fait à la fois la majesté de la poésie et l'indépendance du poëte; de même il existe un rapport d'idée suffisant entre le commencement et la fin, et c'est ce rapport qui fait la méthode du poëte et la logique de la poésie.

Mais il ne faut pas s'exagérer non plus ce bon ordre dans la déduction : là où l'ordre serait trop rigoureux, la liberté serait compromise, et la liberté lyrique n'est pas de celles qu'on sacrifie. Un des commentateurs d'Horace, Thomas Freigius, a découvert au fond de chacune de ses odes un syllogisme en forme. C'est là, selon lui, leur beauté, jusqu'alors mal comprise. Voici son analyse littéraire de l'ode si touchante à Virgile :

1° *Qui non horret tempestates, monstra marina, et scopulos infames, is audax est ;*

2° *Qui navigavit primus, nihil horum horruit ;*

3° *Fuit igitur audacissimus.*

Sachons éviter tous les excès : on faisait autrefois du poëte lyrique une espèce particulière d'aliéné ; n'en faisons pas un géomètre.

Dans l'ode : *Cœlo tonantem credidimus Jovem*, la première strophe ne paraît pas conduire directement au but. Horace veut rappeler aux Romains que la grandeur de Rome est dans ses vertus militaires. Cependant, peut-il frapper plus fortement leur pensée qu'en représentant au début, comme le souverain du monde, Auguste qui manifeste sa toute-puissance par des conquêtes, de même que Jupiter signale sa souveraineté céleste par les éclats du tonnerre? Les conquêtes de Rome, ce sont les coups de foudre qui avertissent l'univers que Rome est reine et que l'univers est sujet. Mais cette toute-puissance des armes sur laquelle repose la royauté de Rome, sa racine est dans le cœur même du soldat romain ; c'est la discipline. Honte aux lâches qui ont jeté leurs épées pour oublier leur patrie entre les bras des femmes barbares! La transition n'est pas exprimée ; mais à quoi bon les idées intermédiaires, quand la pensée principale suffit à la clarté de l'ensemble? Ce mépris pour des cœurs dégénérés rappelle à Horace, par l'analogie des contraires, les vertus de l'ancienne Rome. Comme il avait em-

prunté aux croyances religieuses le personnage de Junon, il prend à l'histoire, ou du moins à la légende, celui de Régulus, et c'est Régulus qui prononce la condamnation de l'infidélité au devoir, c'est lui que, dans un tableau héroïque, Horace donne à Rome guerrière pour un modèle du dévouement à la patrie.

Ces deux odes, où le poëte exprime sa pensée propre par la bouche de Régulus et de Junon, résolvent peut-être mieux que bien des préfaces contemporaines une question qui a soulevé des orages, celle de l'alliance du lyrisme et du drame : elles sont dramatiques. Je ne veux pas dire qu'Horace fût capable de composer une tragédie : le drame et la tragédie ne portent pas bonheur aux poëtes lyriques. Mais je comprends que Diderot, à qui un poëte de son temps apportait une tragédie de *Régulus*, l'ait effacée vers par vers, et lui en ait improvisé une autre avec l'ode d'Horace développée, divisée en cinq actes et mise en vers alexandrins; car il y a dans cette ode une tragédie tout entière[1].

J'ai essayé d'indiquer les points de vue les plus intéressants dans les œuvres lyriques d'Horace.

En passant des *odes* aux *satires* et aux *épîtres*, je ne change pas de sujet. Quelle que soit la forme qu'Horace donne à sa pensée, c'est partout un moraliste; qu'il s'élance sur les fiers sommets de la poésie lyrique ou qu'il se glisse dans les sentiers plus humbles de la poésie familière, au bout de son vol sur la montagne, au terme de sa promenade dans la vallée, il atteint toujours le même but, l'observation de l'homme et le spectacle de la vie. Mais dans ses odes, composées avec un soin plus étudié, Horace emprunte volontiers aux Grecs leurs idées, leurs sentiments et leurs formes ly-

1. Voir le plan de la tragédie tirée de l'ode d'Horace, Grimm, *Correspondance*, t. IV, p. 367.

riques. Dans ses épîtres et ses satires, d'un mouvement plus libre et d'un abandon plus sincère, il traduit moins souvent la Grèce, et, en développant encore les mêmes pensées, il y met plus de son esprit et de son cœur. C'est là qu'il me paraît vraiment original. La morale est représentée dans ses odes par des idées générales et éternelles, qui sont pour lui des sources de poésie, comme elles sont des sources d'éloquence pour les grands orateurs : l'inconstance de la fortune, la fragilité de la vie, la douceur du plaisir, la folie des hommes, la vanité du luxe, le bonheur de la médiocrité, la beauté de la justice et de la vertu, les malheurs du vice inévitablement puni par les dieux. Dans les épîtres, les préceptes de morale forment un traité de sagesse pratique, un règlement de conduite, qu'Horace rapproche sans cesse de ses propres actions pour les contrôler sans faiblesse, et pour amener l'aveu sincère, sinon très-pénitent, de ses perpétuels écarts. C'est un examen de conscience et une confession. Dans les satires, la morale devient une espèce de code dont Horace applique les divers articles moins à sa propre conduite, pour en punir les erreurs, qu'à celle de l'humanité, pour en châtier les folies ; châtiment doux et bienveillant dont nul ne peut s'offenser, puisque Horace ne fait, après tout, que défendre la règle contre les désobéissances des hommes, et qu'il ne reproche à tout le monde que les fautes dont il s'accuse lui-même.

J'ai examiné, en parlant des odes, la valeur de la règle morale adoptée par Horace ; je voudrais étudier dans ses satires et ses épîtres l'application qu'il en a faite à la conduite de vie.

Ce travail d'Horace sur lui-même, dont je parlais plus haut, cet examen de conscience qu'il s'imposait chaque jour, ce n'est pas une coutume chrétienne que je prête gratuitement à un païen ; c'est une habitude philosophique que le père du poëte, homme sage et honnête, lui avait de bonne heure enseignée. « Quand mon père, dit Horace, voulait me re-

commander la tempérance et l'économie, il prenait un exemple et me disait : « Vois le fils d'Albius, il vit mal, ne « vis pas comme lui[1]. » Il personnifiait ainsi par des noms propres, méprisés de l'opinion publique, chacun des vices dont il cherchait à protéger son fils; il l'habituait à mettre toujours les hommes et surtout à se mettre lui-même en regard des préceptes de la morale, afin de comparer la vie telle qu'elle est à la vie telle qu'elle doit être. Je n'affirmerai pas que cette éducation, qui échappe aux généralités abstraites par le choix des exemples, ne contribua pas à fortifier dans Horace l'inclination satirique, en lui donnant le goût de placer un nom propre au-dessous de chaque vice; mais elle produisit d'excellents effets : elle grava dans le cœur d'Horace le plus profond respect et le plus tendre amour pour le père qui l'instruisait avec tant de soin et de confiance. Quand Voltaire, dans *Mérope*, met dans la bouche d'Égisthe ces beaux vers qu'il adresse à Narbas :

> Je respectai, j'aimai jusqu'à votre misère;
> Je n'aurais point aux dieux demandé d'autre père[2];

Voltaire traduit Horace, qui avait dit le premier, avec un sentiment exquis de piété filiale : « Si la nature permettait aux hommes de recommencer leur vie, d'autres pourraient se choisir une famille au gré de leur orgueil; moi, je garderais la mienne, et je ne prendrais pas des aïeux consulaires[3]. » Le second effet des leçons paternelles fut d'inspirer à Horace une confiance absolue dans la puissance de l'éducation, et le désir de travailler chaque jour au perfectionnement de son âme. « La fougère, dit-il, ne pousse que

1. *Sat.* IV, livre I, v. 109. — 2. *Mérope*, acte V, scène I.
3. Nam si natura juberet
A certis annis ævum remeare peractum,
Atque alios legere ad fastum quoscumque parentes;
Optaret sibi quisque; meis contentus, honestos
Fascibus et sellis nolim mihi sumere ... (*Sat.* VI, liv. I, v. 93.)

dans les champs qu'on néglige. Les natures les plus rebelles s'améliorent par l'éducation[1]. » Aussi voyez-le chaque matin quand il se promène, ou le soir, quand il se met au lit, se demander si la journée a été bonne, s'il n'a pas de mauvaise action, de mauvaise pensée à se reprocher, si ses amis sont contents de lui, s'il est content de lui-même. Il prend des notes sur sa conduite : il consigne sur ses tablettes l'emploi du jour avec un blâme ou un éloge. Ne diriez-vous pas Franklin avec ce tableau si correctement dressé des treize vertus qui composent la perfection morale, et ces petites croix dont il marquait soigneusement celles qu'il avait violées pendant la semaine, pour mieux les observer à l'avenir[2] ? Sans doute Horace, malgré son examen quotidien de conscience, comme Franklin, malgré son tableau, commit souvent dans sa conduite ce que le jeune imprimeur de Boston appelait des *errata*. Les œuvres d'Horace sont pleines d'aveux qui ont dû coûter à sa franchise, surtout en ce qui touche la tempérance[3], qu'assurément il ne place pas, comme Franklin, au premier rang des vertus, et en ce qui touche la chasteté, qu'il met franchement au dernier. Mais enfin, à ses yeux, l'amour était une faiblesse, et non une vertu, selon la recommandation de Boileau ; aussi Horace a-t-il mérité l'honneur d'être exclu de la bibliothèque qu'Ovide, dans l'*Art d'aimer*, a composée pour les femmes. C'était faiblesse permise, un passe-temps véniel, excusable chez le sage, qui songe à la brièveté de la vie. Horace confesse toutes ses rechutes avec un abandon

1. Neglectis urenda filix innascitur agris....
Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit,
Si modo culturæ patientem commodet aurem.
(*Sat.* III, liv. I, v. 37, et *Ép.* I, liv. I, v. 39.)

2. Voir M. Mignet, *Vie de Franklin*, chap. IV.

3. Illusique pedes vitiosum ferre recusant
Corpus..... (*Sat.* VII, liv. II, v. 108.)

plein de grâce. Il y a plusieurs manières de faire sa confession publique : à genoux, en se frappant la poitrine avec des pleurs, des sanglots, comme saint Augustin ; debout, la tête haute, la voix assurée, l'œil fier, comme Jean-Jacques ; ou bien, enfin, comme Sancho, en se donnant des étrivières sur l'arbre voisin, en se flagellant sur les épaules d'autrui. Horace n'appartient à aucune de ces écoles de pénitence : il n'a ni la componction, ni l'impudence, ni l'hypocrisie des dérivatifs. Il dit tout simplement : « J'ai péché, je le regrette, et je ne recommence pas moins, parce que je suis faible. » Son dernier mot, c'est le *video meliora proboque, deteriora sequor ;* c'était chez les anciens la confession des plus honnêtes gens. Ils rendaient hommage au devoir, sans avoir la force de n'y pas désobéir. La gymnastique morale à laquelle Horace s'est constamment exercé ne put le fortifier jusqu'à le rendre impeccable ; il vécut toujours loin de la perfection. Mais elle affermit du moins dans son âme le sentiment de la règle qui, même à l'époque de ses plus grands écarts, demeura toujours présente devant ses yeux avec une autorité inflexible :

Hic murus aheneus esto,
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa[1].

Ce que je viens de dire suffirait à démontrer qu'Horace n'a pas été un faux moraliste, et qu'il a tâché sincèrement d'appliquer dans sa conduite les principes qu'il professait. Cependant on a contesté sa sincérité ; on l'a classé parmi ces philosophes bien rentés qui vantent les douceurs de l'indigence, et célèbrent la tempérance après un bon dîner. Il a chanté la médiocrité, dit-on ; le beau mérite ! il était riche. Il a décrit en vers modestes sa maison de campagne, son petit bouquet de bois et son ruisseau limpide. Plaisante

1. *Ép.* I, liv. I, v. 60.

modestie! Il avait une villa magnifique, un parc admirable, un nombreux domestique, et force beaux écus sonnants. Il n'a pas tenu aux ennemis d'Horace (car, qui le croirait? il a eu des ennemis) qu'il ne passât aux yeux des modernes pour un grand seigneur, ou au moins pour un gros propriétaire. Quel bonheur de prendre un philosophe en flagrant délit d'opulence! Mais on s'est trop pressé d'opposer sa fortune à ses maximes. Horace n'était pas riche. Le seul héritage qu'il dut à son père, ce fut, on le sait, l'éducation excellente dont il se montra si reconnaissant. Il avait raison d'être content de son lot : riche, il n'eût peut-être été qu'un mondain spirituel; pauvre, il devint poëte; c'est la pauvreté qui, en lui imposant ses premiers vers, lui révéla son génie[1]. C'est souvent une bonne fortune en ce monde que de n'être pas heureux trop tôt. Aussi Horace s'est-il comparé à ce soldat de Lucullus qu'on avait volé pendant qu'il dormait : furieux à son réveil, il se précipite sur les ennemis et les met en déroute. A quelques jours de là, son général veut l'envoyer à l'assaut d'une forteresse; le soldat refuse et répond : « Envoyez-y un camarade à qui on ait pris sa ceinture. » Horace sentait le prix de son ancienne pauvreté. Plus tard l'amitié de Mécène lui valut une place et une terre. La place, ce fut la charge de scribe du trésor, qu'Horace acheta, comme on achetait en France autrefois les places de finance. Les scribes du trésor formaient une corporation qui, sous la direction du questeur, administrait le trésor public; ils veillaient à l'observation des lois financières et à la reddition des comptes; il leur advenait quelquefois d'être prévaricateurs, comme à nos fermiers généraux. Mais rien n'autorise à penser qu'Horace ait dilapidé la fortune publique,

1. Paupertas impulit audax
Ut versus facerem. (*Ép.* II, liv. II, v. 51.)

et personne ne l'en a jamais accusé. D'ailleurs, Auguste supprima bientôt, par mesure d'économie, la corporation des scribes du trésor, et le protégé de Mécène perdit ses fonctions.

Il lui restait son domaine. A écouter les médisants, il lui restait plusieurs propriétés d'un excellent revenu. On ne sait sur quoi ils se fondent pour donner à Horace des maisons de campagne de tous les côtés, à Baies, à Tibur, à Tarente, à Préneste, etc., sinon sur quelques vers du poëte, qui a témoigné plusieurs fois son goût pour ces divers séjours. Mais il y habitait probablement chez Auguste et chez Mécène. Son unique domaine, il le déclare lui-même, était situé dans la vallée de Sabine[1]. Cette propriété de Sabine était-elle si magnifique? La maison était modestement montée : peu d'esclaves, sept ou huit tout au plus[2]; un fermier, un jardinier (Boileau, qui n'était pas riche, avait bien Antoine, gouverneur de son jardin d'Auteuil); voilà l'état de maison de l'opulent Horace! Dans son mobilier, rien de fastueux (*Persicos odi, puer, apparatus*); une table frugale, le menu qu'il offre à Mécène découragerait les moins gourmets de lui demander à déjeuner; du vin médiocre, il n'en buvait de bon qu'au bord de la mer, par raison de santé, comme chez nous les malades boivent du bordeaux[3]; une vaisselle plus que modeste; un équipage de voyage des moins compliqués, car il se compose d'un mulet, qui porte à la fois le maître et le bagage; enfin, quant à la maison de campagne elle-

1. Nec potentem amicum
Largiora flagito,
Satis beatus unicis Sabinis. (*Od.* XVIII, liv. II, v. 12.)

2. « Accedes opera agro nona Sabino, » dit Horace à Dave. (*Sat.* VII, liv. II, v. 118.)

3. Rure meo possum quidvis perferre patique;
Ad mare quum veni, generosum et lene requiro. (*Ép.* XI, liv. I, v. 17.)

même, ce n'était rien moins qu'un palais[1]. Il existait, au XVIII[e] siècle, un abbé fort spirituel et fort savant, l'abbé Capmartin de Chaupy, qui, comme un autre abbé bien plus spirituel encore, Galiani, aimait Horace à la folie. Il le savait par cœur et le citait sans cesse, quelquefois très-heureusement; il parlait de lui à tout propos, comme de son meilleur ami; quand on lui disait du bien d'Horace, il remerciait; il aurait volontiers répondu, comme un peintre de notre temps, passionné pour Raphaël, un jour qu'on louait devant lui l'amant de la Fornarina : « Ah! si vous l'aviez connu!... » L'abbé de Chaupy appelait Canidie les vieilles femmes qui lui déplaisaient. Comme on lui présentait une jeune fille dont on lui vantait la beauté : « Elle a quelque chose de Lalagé, » dit-il. En 1793, un ecclésiastique, principal du collége de Sens, sommé d'opter entre sa place et le serment à la constitution civile du clergé, le consulta sur la conduite qu'il devait tenir. L'abbé de Chaupy, citant son propre exemple, lui répondit :

Non ego perfidum
Dixi sacramentum.

Las d'entendre répéter qu'Horace, ce prédicateur de l'*aurea mediocritas*, avait été millionnaire, l'abbé de Chaupy résolut d'entreprendre une enquête sur ces fameuses propriétés dont on faisait tant de bruit. Il se mit en chemin, à cheval, avec son bagage derrière lui, comme Horace lui-même; il visita toutes les parties de l'Italie où l'on supposait qu'Horace avait été propriétaire, et il constata, de la façon la plus irrécusable, qu'il n'avait jamais possédé que le domaine de Sabine; puis, dans trois gros volumes in-8°, imprimés à Rome, les deux premiers en 1767, le troisième en 1769, l'abbé donna les détails les plus précis sur le

1. Voir l'agréable morceau intitulé : *Recherches sur la maison de campagne d'Horace. OEuvres d'Horace*, éd. de Camperon et Desprez, t. I.

domaine; il en avait découvert l'emplacement, dressé le plan, déterminé l'étendue. Cette campagne se nommait Ustica; elle était située dans un coin de la Sabine, près du bourg de Varia et du mont Lucrétile, au fond d'une vallée où coule la Digence. L'abbé retrouva les traces de la maison, dont le soleil éclairait la droite à son lever, et la gauche à son coucher, telle enfin qu'Horace la décrit[1]. Il découvrit la place du jardin, les collines où mûrissent encore, comme autrefois, les olives, les poires, et d'assez mauvais raisins; la source du ruisseau, et ce petit bois, ce *paulum silvæ*, qu'Horace avait souhaité comme le bonheur suprême; et il put, en se promenant à l'ombre de ces arbres qui survivaient à leur maître, répéter ces beaux vers :

Linquenda tellus, et domus, et placens
Uxor; neque harum, quas colis arborum,
Te, præter invisas cupressus,
Ulla brevem dominum sequetur[2].

Enfin, grâce au bon abbé de Chaupy, il est maintenant prouvé qu'Horace ne fut pas un riche déclamateur, un fanfaron de médiocrité, et qu'il mit un parfait accord entre ses préceptes et sa vie. Cela valait bien la peine de passer plusieurs années en Italie, et d'écrire trois gros volumes. Grâces soient rendues à l'abbé de Chaupy! il a délivré la réputation du moraliste d'une objection qui la compromettait gravement : Horace n'est pas plus suspect maintenant, quand il célèbre la médiocrité dans la vie, que lorsqu'il vante le juste milieu dans les opinions; sa fortune, qui n'a jamais dépassé l'aisance, ne l'a pas exposé à démentir ses principes, non plus que son génie lyrique, qui a inspiré ses vers, sans pénétrer dans sa vie, ne l'a entraîné à des

1. *Ép.* XVI, liv. I, v. 5-15. — 2. *Od.* XIV, liv. II, v. 21.

écarts peu philosophiques : car, ne l'oublions pas, Horace n'est pas de ces écrivains, comme nous en connaissons, qui portent le lyrisme dans leur conduite, et vivent comme ils composent, avec une liberté pindarique. Horace ne confondait pas les deux mondes distincts de l'imagination et de la vie : il n'a pas regardé son existence comme une ode, il ne s'est pas pris lui-même comme un personnage de poëme, il n'a pas copié dans la vie réelle les êtres de raison qui s'agitent dans le monde imaginaire de la poésie; il a écrit en poëte et agi en philosophe : là est le secret de son bonheur.

On voit, par ce qui précède, que le fond moral des satires et des épîtres est à peu près le même. C'est pour cela que plusieurs commentateurs, Casaubon par exemple, ne veulent reconnaître aucune différence entre les satires et les épîtres, alléguant d'ailleurs que les unes et les autres ont été composées sous le titre commun de *Sermones*. Dacier enchérit encore sur l'opinion de Casaubon : il divise les *Sermones* en deux chapitres, un de dialectique, où Horace s'efforce de faire table rase des vices et des travers de l'humanité; l'autre de théorie, où il édifie son système de morale. D'après cette interprétation, les satires sont la partie polémique, et les épîtres la partie dogmatique de l'ouvrage d'Horace, et il ne tient plus qu'à nous de considérer les *Sermones* comme un système complet de morale, conçu d'après un plan régulier et profond. Cette idée singulière, adoptée par Wieland, ne supporte pas l'examen. Il suffit d'une lecture superficielle pour s'apercevoir qu'une distinction si tranchée est arbitraire : Horace est satirique dans ses épîtres, et dogmatique, si l'on peut lui donner ce nom un peu pédantesque, dans ses satires. Les *Sermones* ont été composés au jour le jour, à des époques différentes, puisque les satires datent de la jeunesse d'Horace et les épîtres de sa maturité. Enfin, un plan si savamment prémédité, et

suivi avec tant de persévérance pendant une vie tout entière, est contraire au caractère d'Horace, assez inconstant, nullement systématique, et trop peu disposé à jurer sur la parole d'un maître pour avoir la prétention de faire jurer sur la sienne. A paraître si profond, Horace perdrait quelque chose de sa nonchalance, de sa grâce et de son amabilité : il ne gagnerait que l'air emprunté d'un professeur de sagesse.

Il y a entre les satires et les épîtres quelques différences plus saisissables et plus vraies : d'abord une différence de fond. L'épître et la satire sont deux variétés de la poésie didactique. La satire a pour objet essentiel de dénoncer les vices et les ridicules de l'humanité. L'épître peut être accidentellement satirique, mais elle se propose aussi d'autres buts, et les sujets qu'elle traite sont infiniment plus variés; elle a donc un point commun avec la satire, elle s'en distingue par bien des côtés, et surtout, comme l'a remarqué Schoell, en ce qu'elle s'adresse à une personne déterminée, dont le caractère, connu du poëte, exerce une influence directe sur les idées mêmes de l'épître, et lui donne une couleur particulière. En effet, la première règle de l'épître, c'est d'intéresser la personne à qui elle est destinée, et le choix des idées qu'elle renferme est déterminé par le choix même du correspondant du poëte. De là résulte une très-grande variété d'idées dans la correspondance d'Horace avec ses amis; de là, pour chacune de ses épîtres, un caractère particulier, qui dépend de celui de la personne à qui l'épître s'adresse. Dans la lettre à Mécène (*Ép.* VII, liv. I), je reconnais le protecteur affectueux, mais un peu exigeant du poëte, le bienfaiteur aimable et impérieux, contre qui Horace, malgré sa reconnaissance, est obligé de défendre sa liberté. A peine ai-je lu la lettre à Celsus, je vois Celsus devant moi; c'est ce jeune impertinent, grand faiseur de petits vers, grand coureur de lec-

tures publiques, étourdissant le monde du bruit de son crédit, de sa fortune et de son talent, et prenant pour un triomphe littéraire le demi-succès de son premier ouvrage, dérobé à la bibliothèque d'Apollon Palatin.

Ut tu fortunam, sic nos te, Celse, feremus!

Quelle bonne leçon de modestie! Et Tibulle! comme Horace le peint en quinze vers! Pauvre Tibulle! c'est lui, c'est le rêveur ennuyeux, paresseux, ne sachant user ni de son esprit ni de sa richesse pour être heureux, s'amollissant dans la solitude et se laissant battre par sa maîtresse! Que de personnages curieux et merveilleusement dessinés les épîtres font ainsi paraître devant nos yeux! Dans les satires, c'est mieux encore. Horace n'y parle pas toujours en son propre nom : il met en scène des acteurs choisis, il invente un dialogue. Par là, la satire se rapproche du genre dramatique; c'est un fragment de comédie : Ofellus, Dave, Ulysse, Tirésias, voilà des caractères tout tracés qu'on applaudirait au théâtre. Damasippe surtout est un chef-d'œuvre. Nous connaissons tous Damasippe, un intrigant, un faiseur d'affaires, qui s'est enrichi et ruiné à la Bourse, je veux dire sur le Forum, entre les deux statues de Janus, qui marquaient les extrémités de la Bourse de Rome. Il avait envie de se jeter dans le Tibre; après mûre réflexion, il s'est fait philosophe : il a pris l'enseigne du métier, les longs cheveux et la grande barbe; et, comme on n'est jamais plus pressé de prêcher que lorsqu'on vient de se convertir, le voilà précepteur de vertu. Il vante les douceurs du travail et la beauté de la tempérance. Lisez les vers charmants où il raconte à Horace ses malheurs et sa conversion; n'est-ce pas une vraie exposition de comédie, et Horace n'a-t-il pas deviné l'art du poëte comique, qui fait révéler par ses personnages le secret de leurs caractères? Les jeux de scène eux-mêmes, la physionomie, le geste,

sont indiqués par Horace avec une précision exquise ; dans ce passage de la satire de Tirésias :

> Qui testamentum tradet tibi cumque legendum,
> Abnuere, et tabulas a te removere memento :
> Sic tamen, ut limis rapias quid prima secundo
> Cera velit versu[1]....

il y a une leçon de pantomime excellente. S'il n'avait pas chéri l'oisiveté et craint l'effort, si le théâtre, qu'il aimait tant, ne l'avait pas effrayé par les peines qu'il coûte aux écrivains[2], et dégoûté par le spectacle de la grossièreté populaire, Horace aurait été l'un des grands poëtes comiques de l'Italie. Mais il avait trop de délicatesse d'esprit et trop peu de vaillance de caractère pour affronter les dédains d'un public qui préférait aux poëtes les ours et les gladiateurs. Quand on n'aime que l'élite et qu'on hait la foule, on écrit des satires et des épîtres, on ne fait pas de comédies.

Enfin, il y a entre les épîtres et les satires une différence de forme. Dans celles-ci, soit à cause du genre plus familier et plus libre, soit parce qu'Horace était plus jeune quand il les a composées, les idées sont moins bien enchaînées, le plan est moins net, la composition moins régulière : il semble que, dans les épîtres, la perfection plus grande du talent s'ajoute à la maturité plus complète de la raison, et que le progrès de la versification, plus pure, plus élégante, plus soignée, s'accorde avec celui des idées, encore plus justes et plus profondes. On a signalé, dans les satires, des négligences de style que je ne veux pas contester. Mais dans cet abandon que de grâce ! J. C. Scaliger, un des plus grands ennemis d'Horace, comme on sait, avouait que le style des satires, avec ses imperfections, est un style

1. *Sat.* v, liv. II, v. 51.
2. *Ép.* 1, liv. II, v. 177 : « Quem tulit ad scenam ventoso gloria curru, » etc.

délicieux, et Lancelot, un des meilleurs amis du poëte, pensait que la négligence y est volontaire, et qu'Horace y a ménagé quelques défauts ingénieux pour rendre ses vers plus semblables à la conversation (*Sermones*)[1]. Quoi qu'il en soit, plus étudié ou plus abandonné, le style d'Horace est toujours charmant : « Jamais écrivain, dit Fénelon, n'a donné un tour plus heureux à sa parole pour lui faire signifier un beau sens avec brièveté et délicatesse. » Et Montaigne : « Horace ne se contente point d'une superficielle expression : elle le trahirait; il voit plus clair et plus outre dans les choses. Son esprit crochète et furète tout le magasin des mots et des figures pour se représenter, et les lui faut outre l'ordinaire, comme sa conception est outre l'ordinaire[2]. » On ne doit admettre, ce me semble, qu'avec de grandes réserves la seconde moitié de cet éloge de Montaigne. Fénelon est bien plus exact. Horace fait signifier un beau sens aux mots par le tour qu'il donne à sa parole; mais il ne cherche pas des mots outre l'ordinaire. Son exemple servirait alors à justifier bien des écrivains qui se croient un tel nombre d'idées, que la langue doit ployer sous eux, et qui inventent de nouveaux mots, parce qu'ils pensent ce que personne encore, selon eux, n'a pensé. La langue classique du siècle d'Auguste suffisait aux idées d'Horace, et il s'en est contenté; il n'a pas pris de mots outre l'ordinaire, il a pris les mots de tout le monde; mais, suivant son précepte[3], il les a marqués de son empreinte. Personne ne vise moins qu'Horace à l'archaïsme ou au néologisme; nul écrivain n'est plus simple et plus naturel; nul n'est plus neuf et plus hardi : il ne s'est pas créé un vocabulaire personnel en inventant des termes nouveaux

1. Lancelot, *Nouvelle méthode pour étudier la langue latine.*
2. *Essais*, liv. III, chap. v.
3. Signatum præsente nota procudere nomen. (*Art poét.* v. 59.)

ou en ressuscitant des mots oubliés; il a renouvelé, par le tour qui lui est propre, la langue universelle, la langue de son temps, et c'est là sa véritable originalité.

Aussi ne pardonne-t-il pas à ces zélateurs du passé qui vont recherchant les vieux mots et prônant les vieux auteurs, comme si le style et la poésie ressemblaient au vin, que le temps rend meilleur. Son bon goût s'offense de cette affectation; sa justice se révolte contre cette iniquité. La querelle des anciens et des modernes est aussi vieille que le monde; sous Auguste, comme au XVII^e^ siècle, il y eut une rencontre entre les deux partis, avec cette différence qu'au XVII^e^ siècle les plus grands hommes, Racine et Boileau, par exemple, étaient dans le camp des anciens, et que sous Auguste, Horace, destiné à devenir un des anciens défendus par Boileau et Racine, combattait dans le camp des modernes. Cela donne raison à l'argument qu'Horace employait contre ses adversaires : « Qu'appelez-vous un ancien, qu'appelez-vous un moderne? disait-il aux coteries qui faisaient profession de n'admirer qu'Ennius, Pacuvius, et les rustiques chansons des frères Arvales, et les cantiques des prêtres saliens, et ces traités des premiers rois, que Polybe lui-même, un siècle avant Horace, avouait ne pas comprendre. Combien faut-il d'années pour faire un ancien? Cent? Si je n'ai que quatre-vingt-dix-neuf ans, suis-je un ancien ou un moderne? Et s'il ne manque à la centaine qu'un mois, qu'un jour, qu'une heure? Avouez donc que ces mots d'ancien et de moderne ne sont que des mots, que ce qui est moderne aujourd'hui sera ancien demain, que le génie ne dépend pas d'une date, et que la gloire littéraire n'est pas une affaire de chronologie. Admirez donc Virgile et Varius, concluait Horace, quoiqu'ils soient des modernes. » Et il avait raison. Mais ne pouvait-on lui répondre : « Admirez vous-même Plaute et Lucilius, quoiqu'ils soient des anciens? » Voilà l'effet de l'esprit de

parti dans la littérature ; il parvient à rendre injustes les esprits les plus modérés. A force de dénigrer Virgile, Varius et Horace peut-être, les coteries littéraires du temps d'Auguste ont excité la mauvaise humeur d'Horace, qui a rendu dédain pour dédain aux partisans du passé, et maltraité leurs favoris plus que de raison. Je regrette le silence d'Horace à l'égard de Lucrèce et de Catulle; je regrette surtout ses jugements trop sévères sur Lucile et sur Plaute. On a tenté de le justifier : Horace, a-t-on dit, avait le goût trop fin et l'oreille trop délicate pour n'être pas sincèrement blessé de la rudesse et de la grossièreté de ces vieux poëtes. La délicatesse d'Horace était fort tolérante au besoin ; elle ne l'empêchait pas de se plaire aux lazzi peu raffinés de Messius Cicirrus et de Sarmentus[1]; elle ne lui interdisait pas certaines plaisanteries assez crues, dont les contemporains de Plaute auraient été charmés. La véritable excuse d'Horace, c'est l'injustice des coteries : il n'a été moderne à l'excès, que parce qu'autour de lui on était ancien à outrance.

C'est là l'écueil des esprits modérés; ils aiment tellement l'équilibre que, lorsqu'ils s'aperçoivent qu'on fait trop incliner l'un des plateaux de la balance, ils se jettent immédiatement de l'autre côté, ce qui la fait quelquefois chavirer en sens contraire. Aussi Horace, qui est moderne en littérature, parce qu'on exalte outre mesure le génie des anciens, est ancien en morale, et vante les vertus du passé pour humilier les vices contemporains. Ici peut-être est-il plus ancien qu'il ne faudrait, comme tout à l'heure il était trop moderne : il fait aux anciens une trop grosse part de vertu, parce qu'il est moraliste, et que les moralistes vantent toujours le passé aux dépens du présent, comme il leur faisait une trop petite part de gloire litté-

1. *Sat.* v, liv. I.

raire, parce qu'il était poëte; et il mérite que Dave lui dise avec à-propos :

Laudas
Fortunam et mores antiquæ plebis, et idem,
Si quis ad illa deus subito te agat, usque recuses[1].

« Tu vantes le bonheur et les mœurs des anciens jours : si quelque dieu voulait t'y ramener soudain, tu refuserais bien vite. » Nous en sommes presque tous là; nous vantons le bon vieux temps sincèrement; combien de nous voudraient avoir vécu il y a deux cents ans plutôt qu'aujourd'hui? Horace aurait-il mieux aimé être le contemporain de Fabricius que celui de Mécène? J'en doute, et pourtant je ne lui reproche pas d'avoir vanté les vertus d'autrefois; l'excès de son admiration était salutaire : il faisait contre-poids à l'estime hyperbolique de ses contemporains pour eux-mêmes et à leur dédain pour le passé.

Aussi Horace, dans ses peintures, n'a-t-il jamais flatté la société romaine. Je disais plus haut qu'il aurait été un grand poëte comique. Dans l'abaissement de l'art dramatique, ses satires ont été la vraie comédie de Rome, dont Rome elle-même était le sujet, et dont l'élite du grand monde romain était le public. Un de nos érudits les plus ingénieux, un écrivain très-distingué, qui a vécu de longues années dans l'intimité d'Horace, nous a donné l'analyse vive et fidèle de cette comédie « aux cent actes divers » dont Horace, dit-il, fait part à ses amis et à ses confidents, *fidis sodalibus*. Comme M. Patin est au premier rang parmi ceux-ci, personne n'était mieux placé que lui pour nous expliquer le théâtre d'Horace : il a été admis dans les coulisses; et il me permettra de citer ici un fragment de son spirituel feuilleton :

« Que de personnages jouent un rôle dans cette comédie,

1. *Sat.* VII, livre II, v. 22.

sous leur propre nom, avec leurs traits véritables : ces libertins fameux, coureurs d'illustres et périlleuses aventures, ou qui se déshonorent et se ruinent plus modestement, plus sûrement, en mauvaise compagnie; ces amateurs de bonne chère, qui ont fait de l'art de manger une théorie, une philosophie, qui se croient les vrais disciples, les représentants légitimes de la doctrine d'Épicure; ces donneurs d'excellents dîners qu'ils gâtent par leurs ridicules, en *s'y servant*[1] *eux-mêmes;* les parasites, bouffons complaisants, qui font à la table de leur *roi* l'histoire et l'éloge des morceaux, et le suivent à d'autres tables en qualité d'*ombres;* ces dissipateurs en lutte avec d'immenses fortunes dont ils viennent à bout par toutes sortes de profusions, par des constructions insensées, par la coûteuse manie des raretés, des antiquités, quelquefois par les dépenses qu'entraîne la fantaisie de devenir homme d'État; ces cupides, futurs avares qui courent à la fortune par toutes les voies, honnêtes ou non, qu'enrichissent ou la ferme des revenus publics, ou l'intendance des grandes propriétés, ou les profits de la guerre, ou les rapines de l'usure, ou la chasse aux héritages des célibataires et aux dots des veuves, et qui, en possession, à force d'intrigues. et de bassesses, de l'objet de leur convoitise, se retirent, se reposent dans les habitudes d'une lésine sordide, parfumant leur tête avec l'huile de leur lampe, et se refusant toutes choses, jusqu'à leur dernière tisane; ces poëtes, car le satirique accorde naturellement une attention particulière à la littérature, ces poëtes ivres dès le matin, échevelés, hérissés, pour contrefaire l'inspiration, laborieux plagiaires des écrits que garde la bibliothèque palatine, assidus concurrents aux couronnes qui s'y distribuent, en commerce réglé de compliments flatteurs avec leurs con-

1. Molière, *Misanthrope*, acte II, sc. v.

frères qu'ils jalousent et qu'ils détestent; et le peuple des connaisseurs, des jugeurs, le peuple grammairien, avec ses bureaux d'esprit, ses cabales, ses admirations de commande, ses dénigrements convenus, tous ses mouvements pour faire et défaire les réputations; bien d'autres acteurs encore que j'oublie, héros d'anecdotes piquantes qu'Horace conte à merveille, et qui nous offrent comme un supplément à ces journaux, à ces feuilletons de Rome, récemment retrouvés, rendus au jour par une spirituelle érudition[1]. »

L'esprit comique est partout dans ces tableaux piquants, où le poëte ne ménage personne. C'est une arme bien difficile à manier que la plaisanterie; mais entre les mains d'Horace elle frappe avec une légèreté et une justesse infinies. Pour que la plaisanterie soit bonne dans la satire, il faut qu'elle ne ressemble ni à la bouffonnerie, ni à l'injure; qu'elle ne se confonde pas avec la vanité surtout, car le moqueur serait moqué s'il affectait de faire montre de son esprit, au lieu de paraître en état de légitime défense contre les ridicules et les vices; il faut encore que la plaisanterie ne soit pas suspecte d'indifférence, et qu'elle prenne ouvertement parti pour le vrai contre le faux, pour le bien contre le mal. Démocrite, qui riait de toutes choses, était un mauvais plaisant : son rire misanthropique ne me paraît pas plus gai que les larmes d'Héraclite. Je veux que la plaisanterie, dans la satire, ne soit pas tout simplement un divertissement qu'on se donne aux dépens du genre humain; je veux, dans la raillerie du mal, sentir l'amour vif et sincère du bien : sinon la raillerie m'attriste, parce que la malveillance est le contraire de la gaieté. Je veux enfin qu'en raillant le genre humain on se montre soi-même supérieur à la raillerie, et qu'on ne laisse pas de-

1. *Des journaux chez les Romains*, par J. V. Le Clerc.— Patin, *Mélanges de littérature ancienne et moderne*, p. 137.

viner qu'on serait blessé plus grièvement que personne par les flèches qu'on a lancées, si quelque autre main nous les lançait mieux que nous-mêmes; c'est ce qui arrive tous les jours : personne ne hait plus un bon railleur qu'un moins bon.

Je viens de définir la supériorité d'Horace dans la plaisanterie : il a toutes les qualités que l'on exige, avec une pointe de malice un peu trop vive peut-être. Perse l'a flatté quand il a dit : « Horace se joue autour du cœur. » Horace ne se contente pas de se jouer autour, il pénètre dedans, et, quand il veut blesser, les blessures qu'il fait saignent longtemps. Il ne procède pas seulement par des allusions, il nomme, et il incruste aux noms propres des épithètes qui ne s'en séparent plus. C'est là le seul défaut de sa plaisanterie; encore s'est-il rarement permis ces exécutions, comme nous disons aujourd'hui, et ne les inflige-t-il qu'à ceux qui les méritent.

A part ces accidents de sévérité légitime, le satirique épicurien n'a ni l'âpreté vertueuse d'un représentant des vieilles mœurs comme Lucilius, ni l'indignation oratoire d'un Juvénal. Parmi ses contemporains, si quelques-uns l'accusaient d'être violent et amer, d'autres se plaignaient de sa faiblesse et de sa fadeur. « Entre ces deux reproches, que faut-il que je fasse? disait Horace à Trébatius.—Tiens-toi tranquille, répondait son ami. — Quoi! ne plus faire de vers? — Pas un seul! — Que je meure si cela ne vaut pas mieux: mais enfin je ne puis passer ma vie à dormir. » Et de plus belle, Horace recommençait. Il avait raison : *on ne peut contenter tout le monde et son père.* Quand on reçoit en même temps des reproches contradictoires, on a chance de n'en apprécier aucun. C'est un lot honorable en ce monde, sinon un lot heureux, d'être attaqué de deux côtés opposés : la modération est toujours entre deux feux. Quand on est d'un parti, d'une coterie, d'un corps, la belle

gloire que d'attaquer l'ennemi! On ne fait que son devoir de soldat, et d'ailleurs on a le gros de l'armée derrière soi. Mais quand on se place au milieu des opinions extrêmes, quand on dit la vérité à tout le monde, quand on réprouve tout excès, quand on combat toute violence, on sert de point de mire à tous les coups. Rôle difficile et digne de louange, qui exige le désintéressement, la fermeté et la force véritable! J'aime et j'admire Horace de ne pas s'être laissé décourager par toutes ces clameurs parties de deux camps opposés, et d'avoir maintenu fièrement son droit dans ces beaux vers :

Seu me tranquilla senectus
Exspectat, seu mors atris circumvolat alis,
Dives, inops, Romæ, seu fors ita jusserit, exsul,
Quisquis erit vitæ, scribam, color[1]....

Noble leçon pour quiconque a l'honneur d'être écrivain et ne veut appartenir qu'au parti de la vérité.

Les devoirs du poëte, et j'entends par là non-seulement les règles de composition et de style, mais des obligations d'un ordre plus élevé, les préceptes qui embrassent la pensée et la conduite du poëte, et forment pour ainsi dire la morale de la littérature, Horace les a tracés dans l'*Épître aux Pisons*. Cette lettre charmante, improprement nommée *Art poétique*, n'est pas un poëme didactique sur l'art de devenir poëte : on n'enseigne pas la poésie, et ni Aristote, ni Horace, ni Boileau, n'ont eu cette prétention; ils ont voulu seulement résumer, l'un en prose, les autres en vers, les principales règles de la composition, et surtout nous faire aimer la poésie en nous la montrant dans son plus beau jour. Lorsque Virgile écrit les *Géorgiques*, son véritable but, ce n'est pas de nous apprendre à labourer, à semer, à élever les abeilles; c'est de nous faire aimer

1. *Sat.* I, liv. II, v. 57.

la nature, les champs, la vie rustique et ses travaux, en nous en peignant les douceurs et la beauté. Prise en ce sens, la poésie didactique s'adresse au cœur aussi bien qu'à l'esprit, et je ne puis partager cette opinion de l'abbé du Bos : « On ne lit pas deux fois un poëme didactique, comme on lit deux fois tout autre ouvrage en vers, parce que l'esprit ne saurait jouir deux fois du plaisir d'apprendre, comme le cœur peut jouir deux fois du plaisir de sentir[1]. » Le cœur s'intéresse à la poésie didactique quand celle-ci parvient à s'éprendre, à s'émouvoir, et à nous émouvoir nous-mêmes de la beauté de ce qu'elle chante. C'est là ce que j'admire dans l'*Épître aux Pisons*, c'est là ce que j'y cherche : l'idée qu'Horace se fait de la poésie et du poëte. Si je ne voulais recueillir dans ce prétendu *Art poétique* qu'un assemblage de préceptes littéraires, peut-être finirais-je par être désappointé comme Scaliger, qui, après avoir divisé l'*Épître aux Pisons* en trente-six chapitres pour y mettre de l'ordre, dit-il, et y mieux trouver ce qu'il cherchait, s'impatiente des lacunes qu'il rencontre, et conclut, par une pointe, que l'*Art poétique* est un ouvrage sans art. En se plaçant au point de vue pédagogique de Scaliger, on a signalé dans le poëme d'Horace de nombreux défauts : le défaut de plan, le brusque passage d'une idée à une autre, l'absence de proportion dans les développements, des omissions graves, des détails inutiles[2]. Mais si l'on considère l'*Épître aux Pisons* comme une causerie où le poëte cherche, sinon à faire craindre les difficultés de son art pour en détourner les Pisons, comme le suppose Galiani, du moins à en faire admirer la beauté plutôt

1. Du Bos, *Réflexions sur la poésie.*

2. M. Pierron, par exemple, dans son excellente *Histoire de la littérature latine*, reproche justement à Horace « d'avoir déduit les règles du drame satyrique à l'usage de poëtes qui n'avaient peut-être jamais vu de Satyres sur la scène. » (P. 426.)

qu'à en tracer les règles, on avoue alors que ce poëme didactique, si imparfait, est une épître achevée. Le goût dont Horace donne des leçons, c'est le goût élevé, large et pur, qui tient de l'âme autant que de l'esprit, et qui suppose non-seulement de l'intelligence, mais l'amour du beau et du vrai. C'est le goût éternel et invariable de tous les grands écrivains depuis Homère jusqu'au siècle d'Auguste, depuis le siècle d'Auguste jusqu'à nous : car, malgré la perpétuelle mobilité des opinions littéraires, il est des lois générales de composition et de style qui n'ont pas changé depuis l'*Iliade;* il y a une manière orthodoxe de comprendre et de sentir le beau, qui s'est perpétuée, en dépit de toutes les sectes, dans la communauté des bons esprits, et c'est là le goût véritable. L'idée qu'Horace se forme du poëte n'est peut-être pas exactement celle que nous avons aujourd'hui : on ne peut exiger qu'un épicurien du temps d'Auguste ait deviné Byron et Lamartine, et qu'il ait demandé à la poésie la passion, le rêve, la souffrance, la mélancolie, que nous aimons en elle. Cet idéal du poëte, où l'imagination et la sensibilité ont la plus grande part, est l'idéal moderne; dans l'idéal ancien, l'idéal classique, qui est celui d'Horace et du XVII^e^ siècle, ce qui domine, c'est la raison :

> Scribendi recte sapere est et principium et fons[1],

a dit Horace, plus tolérant que Boileau, comme on voit; car Boileau, agrandissant à l'excès la part de la raison dans la poésie, a traduit par ces vers exclusifs le précepte plus modéré d'Horace :

> Aimez donc la raison; que toujours vos écrits
> Empruntent d'*elle seule* et leur lustre et leur prix.

Horace n'a pas été si loin : son poëte ne ferait assurément

1. *Art poét.* v. 309.

ni le *Corsaire* ni les *Méditations;* mais pour l'imagination et la sensibilité, il irait au delà du *Lutrin.* Aimer le vrai et le beau, chérir la perfection[1] (la médiocrité est défendue aux poëtes), et par suite, chérir le travail et travailler sans cesse, dédaigner le jugement de la foule, n'écrire que pour l'élite des esprits, fuir les suggestions de l'orgueil, écouter les sages conseils, tenir toujours les yeux fixés sur les antiques modèles, sur ces vieux poëtes, interprètes des dieux, dont les premiers vers ont civilisé le genre humain, se dévouer tout entier à son œuvre, lui tout sacrifier, ses passions et ses plaisirs[2], voilà l'idéal qu'Horace se forme de la poésie; voilà les conditions qu'il impose aux poëtes, en donnant lui-même, dans la mesure de sa faiblesse, l'exemple d'obéir. C'est pour avoir conçu une si haute idée de son art, c'est pour s'être fait admirer par ses chefs-d'œuvre, aimer par son caractère, qu'Horace est aujourd'hui le plus vivant des écrivains de l'antiquité. On cultive encore pendant la première jeunesse d'autres poëtes grecs et latins; mais le plus souvent on prend congé d'eux à la fin des études; ce sont des précepteurs dont on se souvient avec respect quand on a le cœur reconnaissant, mais dont on se sépare une fois l'éducation achevée. Horace est un ami, dont on peut se trouver éloigné longtemps; mais il vient un jour où, soit dans la solitude et le repos, soit dans le trouble des affaires, nous avons besoin d'un conseiller affectueux, qui nous fasse mieux connaître les autres et nous-mêmes; qu'Horace se présente alors : avec quelle joie on lui tend les bras, comme à un vieil ami perdu et retrouvé! Horace n'est pas un de ces auteurs d'école, avec

1. Mediocribus esse poetis
Non di, non homines, non concessere columnæ. (*Art poét.* v. 372.)

2. Qui studet optatam cursu contingere metam
Multa tulit fecitque puer.... etc. (*Art poét.* v. 412.)

qui l'on vit tant bien que mal sur les bancs des universités, mais qui ne passe pas le seuil du collége. C'est le poëte des gens du monde: il n'y a pas de magistrat, de diplomate, ou de général en retraite, qui ne le traduise au moins une fois avant de mourir. Il est le premier Mentor des jeunes gens, il est le dernier Mentor des vieillards : notre vie s'écoule entre deux exemplaires d'Horace, celui de notre adolescence, feuilleté avec insouciance, quelquefois avec ennui, par des mains impatientes; et celui de notre vieillesse, relu avec délices par des yeux plus clairvoyants. L'admiration à l'égard d'Horace est de tradition et presque de foi, mais de foi libre et volontaire. M. de Maistre, dans un opuscule intitulé: *Paradoxe sur le beau*, s'est amusé un jour à soutenir que le beau est un dieu qui n'existe pas, mais qui a ses dogmes, ses oracles, ses prêtres, ses conciles provinciaux et même œcuméniques, où tout se décide par l'autorité, de telle sorte qu'une fois un dogme littéraire décrété par le clergé du beau, une fois qu'il a proclamé qu'un ouvrage d'esprit mérite l'admiration, le genre humain est tenu de l'admirer, et l'admire. Il arrive quelquefois, en effet, que l'admiration est un acte pur de crédulité: il y a des grands prêtres de l'opinion qui prescrivent volontiers à l'humanité d'admirer tel ou tel objet, et l'humanité s'empresse d'obéir. Mais de telles admirations sont éphémères: le lendemain défait ce qu'avait fait la veille; on se détache sur un mot d'ordre, comme on s'était attaché; on critique comme on avait loué, par obéissance, par imitation. La routine a pu faire des réputations; elle n'a jamais fait une gloire. Les renommées durables sont celles qui commencent par l'estime d'un petit nombre; peu à peu l'opinion de l'élite se propage et se communique à tous les hommes de goût. « Les chrétiens, a dit Grimm très-spirituellement, ont établi entre eux une communion qu'ils appellent l'Église invisible; elle est composée de

tous les fidèles répandus sur la terre, qui, sans se connaître, sans être liés entre eux, sont unis cependant par le même esprit, par les mêmes espérances, et forment le petit troupeau des élus. Il en est des gens de goût comme de ces élus : ils forment une nation rare et éparse, qui se perpétue de siècle en siècle, et qui conserve sans tache la pureté de son origine. C'est elle qui met le prix aux ouvrages, c'est pour elle seule que les grands hommes ont travaillé. C'est le petit nombre d'élus qui forment le jugement éternel, lequel, confirmé de siècle en siècle par cette Église invisible, devient bientôt universel. » Voilà l'histoire de la gloire d'Horace. Il a eu d'abord pour admirateurs un petit nombre d'amis, Mécène, Virgile, Varius, Tibulle, Pollion, Valgius ; l'élite de chaque siècle s'est ajoutée successivement à ces premiers fidèles, et, depuis dix-huit cents ans, Horace reçoit l'hommage des esprits délicats du monde entier ; les âges peuvent s'écouler, ils ne déroberont pas à sa mémoire le culte soigneusement entretenu dans la petite église des hommes de goût : quand on a vécu si longtemps, on est sûr de ne jamais mourir.

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN AU IVe SIÈCLE,

par Albert de Broglie.

I

Après l'honneur de rallier à soi toutes les opinions (ce qui, de mémoire de livre, n'est presque jamais arrivé), je n'en connais pas de plus grand, pour un ouvrage sérieux, que de se trouver placé par sa modération entre les deux

feux des opinions extrêmes, et d'être attaqué avec la même ardeur pour des raisons opposées. Il est, dans la publicité, des postes plus favorables à la popularité. Se jeter tout entier dans un camp, s'y retrancher avec son parti, et mettre une armée entre l'ennemi et soi, c'est peut-être un meilleur calcul, dans l'intérêt du succès présent. On a pour soi tous les soldats de la même cause, rangés sous les mêmes couleurs, et la force collective du parti s'ajoutant à la force individuelle de l'écrivain, et la suppléant au besoin, le livre fait son chemin, enveloppé dans les plis du drapeau. Mais quand on se sent un talent capable de se suffire, et, ce qui est plus rare, une force d'esprit qui préserve des idées excessives, et, ce qui est plus rare encore, le courage d'affronter les périls de la modération, il n'est pas de hardiesse plus honorable que de planter sa tente sur la frontière des partis, à l'endroit précis où l'on croit rencontrer la vérité! Non pas que les attaques qui vous assaillent immédiatement de toutes parts, et qui, en se croisant, semblent s'entre-détruire, démontrent par leurs contradictions que vous seul avez raison contre tous. Car chacun de vos adversaires, en frappant à une place différente, peut avoir frappé juste. De ce qu'on reproche en même temps, par exemple, à un philosophe modéré, ou à un catholique modéré, d'être trop et trop peu philosophe, trop et trop peu catholique, il ne s'ensuit pas que les deux reproches contradictoires se neutralisent et que la parfaite mesure du philosophe ou du catholique soit pleinement démontrée : car il peut avoir successivement versé de l'un ou de l'autre côté, malgré son ferme propos de tenir le juste milieu. Je ne veux donc ni en général affirmer qu'on échappe à toute objection, par cela seul qu'on est pris entre deux objections contraires, ni en particulier conclure de la double opposition des ultraphilosophes et des ultracatholiques, contre le livre de M. A. de Broglie, que leur accord dans l'attaque,

pour des raisons contraires, est la plus décisive des apologies. Ce serait adhérer sur tous les points aux vues de M. A. de Broglie, et, malgré la séduction de son talent et de son impartialité, il en est beaucoup sur lesquels je conserve mes doutes, et où j'applaudis sans me convertir. Mais ce que je ne puis contester, c'est qu'à la fois accusé par les uns d'être trop catholique et par les autres d'être trop philosophe, il a beaucoup de chances pour avoir été tout simplement un catholique raisonnable.

Je sais bien qu'aujourd'hui on ne veut plus permettre à un catholique de ne pas rompre tout à fait avec la raison, ni à un philosophe de montrer quelque égard au christianisme. Il faut être catholique ou philosophe à outrance. Les honnêtes gens qui ne veulent entrer ni dans l'église de l'*Univers* ni dans le temple de la déesse Raison, ne savent plus où se mettre à genoux, pour prier Dieu à leur manière, sans être inquiétés. On les lapide inévitablement en leur jetant à la tête *le Pape* de M. de Maistre, et le *Système de la nature* du baron d'Holbach. Voilà où nous en sommes. Qu'adviendra-t-il de cette infatuation et de cette intolérance de plus en plus despotique des partis? Je l'ignore. Mais je déplore d'avance les infaillibles conséquences de cette guerre acharnée et impuissante, où la religion ne tuera pas la philosophie, où la philosophie ne tuera pas la religion (ce sont deux adversaires immortels), et où la société recevra toutes les blessures. La seule consolation des esprits sages, c'est qu'en présence de pareils excès la philosophie modérée se prend d'une sympathie plus vive pour la religion raisonnable, et que la religion raisonnable contracte plus volontiers alliance avec la philosophie modérée. C'est ainsi que nous avons vu dernièrement M. Jules Simon, l'auteur de *la Religion naturelle*, mettre dans la philosophie autant de religion qu'elle en peut contenir sans cesser d'être la philosophie. Ainsi nous voyons M. A. de

Broglie, l'auteur de l'*Histoire de l'Église au* IV^e^ *siècle*, mettre dans la religion autant de philosophie qu'elle en peut comporter sans cesser d'être la religion. Voilà le rapprochement heureux qui s'est accompli entre les deux fractions modérées du parti philosophique et du parti religieux, si l'on peut se servir du mot belliqueux de parti dans un ordre d'idées d'où l'on devrait bannir le vocabulaire des passions. Est-ce à dire que nous croyons à la réconciliation possible des principes sur lesquels la religion et la philosophie reposent, le principe de foi et le principe de libre examen ? Non, sans doute : ces principes ne peuvent s'accorder ; ils sont tous deux dans l'esprit humain et dans le monde pour y faire l'œuvre que Dieu leur assigne. Nulle puissance ne peut joindre ce que Dieu a séparé, ni combiner ce qu'il oppose. Et quand on répond aux esprits pacifiques : « Votre rêve de concorde entre la foi et la raison est une chimère, » on se donne le plaisir de leur prêter, pour le déclarer chimérique, un rêve qu'ils ne font point. Ils ne prétendent marier ni la foi avec la raison, ni la religion avec la philosophie. Ils estiment seulement que les partis pourraient faire ce que les principes ne feront jamais, et que les hommes ne sont pas forcés d'épouser l'antagonisme des choses. Les passions seules empêchent que les catholiques et les philosophes, reconnaissant la coexistence nécessaire de la raison et de la foi dans le monde, et l'impuissance absolue où sont les hommes de supprimer l'une au profit de l'autre, s'entendent enfin pour laisser à l'une et à l'autre ses droits et sa liberté, et pour se permettre mutuellement de vivre en paix chacun sous la loi naturelle ou surnaturelle qu'il croit la vérité. Qu'on dise, si l'on veut, que c'est là le rêve d'un nouvel abbé de Saint-Pierre, qui voudrait établir entre les opinions la paix perpétuelle que l'abbé de Saint-Pierre promettait à tous les peuples, et que supprimer la guerre des idées, c'est suspendre la vie de l'esprit humain ! Vivre

en paix, ce n'est pas mourir. Chercher la vérité, chacun par ses voies et dans son domaine, coaliser en faveur de la morale universelle toutes les forces que la religion et la philosophie dépensent vainement dans leurs combats, tourner à la démonstration populaire des vérités communes à l'une et à l'autre des efforts que leur opposition mutuelle annule et paralyse, ce serait répandre, non la mort, mais la vie. Le genre humain est un homme qui voyage la nuit, entre des précipices, avec deux guides portant deux flambeaux. Chacun des deux guides veut être seul à le conduire, et s'efforce d'éteindre le flambeau de son voisin. Si le voyageur regarde en riant les deux hommes lutter, les deux flammes vaciller dans la lutte, les deux lumières pâlir, vous dites : « C'est un sage; il comprend la vie. » Nous qui songeons aux précipices nous disons : « C'est un fou; il ne voit pas la mort. »

S'il nous reste quelque espérance, elle est dans le rapprochement des esprits modérés dont je parlais tout à l'heure. Je souhaite ardemment que l'exemple porte ses fruits, que les deux courants pleins de violence qui emportent depuis quelques années les âmes aux deux extrémités de la pensée, tout croire et ne rien croire, s'arrêtent, et permettent aux idées moyennes de bâtir la digue, qui seule préservera la société d'un débordement. En attendant, je veux profiter de ces bons rapports de sympathie indépendante, rétablis entre les opinions religieuses et les opinions philosophiques modérées, pour exprimer librement les sentiments que m'inspire le livre de M. Albert de Broglie. Loin de lui reprocher, comme on l'a fait, d'avoir écrit en catholique, je sais gré à son ouvrage de porter l'empreinte de la foi qui l'a dicté. Reprocher à un catholique de n'avoir pas fait le livre d'un philosophe, c'est reprocher à un philosophe de n'avoir pas écrit le feuilleton d'un catholique. C'est une puérile iniquité. Il est bon que

chacun se montre ce qu'il est, et il est juste qu'on lui permette d'être ce qu'il veut être. M. A. de Broglie a écrit avec ses opinions, non avec les nôtres. Nous jugerons son livre avec nos opinions, non avec les siennes. Rien de plus naturel, rien de plus équitable.

Je viens d'appeler tout à l'heure le livre de M. A. de Broglie un livre catholique, sans songer qu'il n'est peut-être plus permis de lui donner ce nom, depuis qu'une plume théologique, habile à éventer l'hérésie, a donné la chasse aux opinions suspectes du brillant historien, et les a poursuivies dans leurs derniers repaires, à travers un nombre indéfini d'articles indéfiniment longs. Je suis loin de révoquer en doute la sagacité du savant D. Guéranger, et l'exactitude de ses critiques. J'admire même que le rigide amour de l'orthodoxie qui le domine ne se soit laissé ni éblouir par un beau talent littéraire, mis pieusement au service du christianisme, ni fléchir par le respect vraiment filial de M. A. de Broglie envers l'Église romaine. J'admire que D. Guéranger ait si vaillamment imposé silence à la sympathie naturelle que lui devait inspirer le zèle d'un catholique, et qu'il se soit montré gardien plus inflexible de la foi que le successeur même de saint Pierre. On dit en effet que le pape, après avoir reçu et lu le livre de M. A. de Broglie, a daigné l'en remercier par une lettre qui n'est peut-être pas aux yeux de D. Guéranger un bref d'orthodoxie, mais que le saint-siége n'aurait sans doute pas écrite à un hérésiarque. Voilà donc le livre de M. Albert de Broglie placé entre l'anathème du docte théologien et la bénédiction du Saint-Père! Voilà le monde catholique réduit à supposer ou que D. Guéranger a lu avec des yeux trop sévères, ou que Rome a lu avec des yeux trop doux!

M. A. de Broglie, doublement intéressé, comme catholique et comme auteur, à ce que Rome n'ait pas tort contre D. Guéranger, a cru devoir se défendre, ou plutôt défendre

en lui le bon témoignage que Rome lui avait donné. S'il ne s'était agi que de la réputation mondaine et de la fortune temporelle de son livre, nul doute que M. A. de Broglie ne l'eût abandonné, comme une proie, aux serres du pressant docteur, qui en arrachait une pâture sans cesse renaissante pour sa critique inassouvie. Mais M. A. de Broglie ne pouvait laisser dévaster par un théologien une histoire que la plus haute autorité catholique avait couverte de son approbation, et il a répondu à D. Guéranger. On a lu sa réponse dans le *Correspondant* (numéro du 25 novembre 1856). M. A. de Broglie, qui professe au plus haut degré le respect de Rome, et qui a la conscience de sa propre force, n'a pas été, comme eussent fait des écrivains moins vaillants et moins respectueux, se retrancher derrière le trône pontifical. Il n'a voulu puiser ses moyens de défense qu'en lui-même, dans le livre attaqué, et il s'est défendu avec beaucoup de mesure, de vigueur et d'esprit. Il est difficile, après l'avoir lu, de ne pas admettre que, si D. Guéranger a découvert dans M. A. de Broglie un rationaliste, presque un déiste, c'est qu'ayant conçu d'avance la persuasion qu'il l'y trouverait, il a été, sans le vouloir et sans le savoir, amené, par un effet d'optique naturel aux esprits prévenus, à n'apercevoir dans l'*Histoire de l'Église au* IV^e^ *siècle* que ce qui flattait sa prévention. Les passages qui l'auraient dissipée ont, pour ainsi dire, disparu du livre, et, par suite, des citations que D. Guéranger en a faites. On ne peut s'expliquer que par l'effet physique, et bien connu dans la science, d'une prévention morale sur l'organe de la vue, les suppressions curieuses, et évidemment involontaires, que M. A. de Broglie a signalées dans les citations produites par D. Guéranger. Ainsi le sévère bénédictin reproche à M. A. de Broglie d'avoir, en racontant la propagation du christianisme dans le monde, dépouillé ce grand fait de son caractère surnaturel, et « formulé un avis

qu'un historien déiste pourrait accepter, tout en demeurant dans son incrédulité à l'égard de la religion chrétienne. » A l'appui de ce reproche, D. Guéranger cite un fragment où M. A. de Broglie a développé cette pensée : « Le christianisme n'a pas été un accident inattendu dans la destinée de l'humanité : il s'élève au contraire comme un point culminant dans la suite des siècles. Avant lui tout y mène, après lui tout en découle. » En soi, cette pensée n'a rien de nécessairement rationaliste. Car, ajoute M. A. de Broglie, « ce n'est pas méconnaître l'autorité divine du christianisme que de chercher toutes les causes qui ont préparé et servi sa marche. Si la main qui l'a fondé est la même qui dirige de toute éternité le cours des événements, elle a dû les disposer pour se prêter à son passage. » Mais cette recherche des causes naturelles de la propagation du christianisme paraît à D. Guéranger le travail d'un rationaliste. Ses yeux, offusqués par le fantôme de déisme qu'il a lui-même évoqué, n'aperçoivent plus que lui dans les pages de M. A. de Broglie, et D. Guéranger n'a pas un regard pour des témoignages aussi décisifs que celui-ci, par exemple : « Ainsi, dans l'histoire du christianisme, c'est souvent par la perfection de l'œuvre humaine qu'éclate l'intervention divine : nouvelle sorte de prodige qui ouvre à la réflexion de l'historien une vaste perspective, et qui se trouve en parfaite conformité avec la nature d'une religion dont le fondateur, un dans une double nature, fut à la fois le Dieu suprême et l'homme idéal. » Cette phrase significative a disparu comme par enchantement de la citation faite par D. Guéranger, et c'est par l'effet de quelques disparitions de ce genre, toutes fortuites assurément, que M. A. de Broglie s'est vu peu à peu transformer en une sorte de philosophe chrétien, trop ami de la raison pour ne pas rompre avec la foi.

D. Guéranger a ses raisons pour pousser ainsi tout dou-

cement M. A. de Broglie hors de l'Église catholique, apostolique et romaine, et pour l'acheminer vers la paroisse du *Vicaire savoyard*. Mais ni M. A. de Broglie ne reconnaît cette paroisse pour son Église, ni les paroissiens du *Vicaire savoyard* ne reconnaissent M. A. de Broglie pour un des leurs. Et c'est précisément pour prévenir toute méprise et pour restituer à M. A. de Broglie son vrai caractère, altéré par D. Guéranger, que j'ai reproduit, d'après M. A. de Broglie, le texte complet où il se montre ce qu'il est réellement, ni philosophe, ni catholique à la manière de D. Guéranger, mais catholique raisonnable, croyant aux causes surnaturelles et aux causes naturelles. Il m'a paru instructif d'ailleurs de montrer, par un exemple frappant, ce que les catholiques les plus éminents du parti modéré peuvent attendre du parti immodéré, et avec quelle héroïque sévérité certains hypercritiques en théologie retranchent du sein de l'Église des membres réputés sains aux yeux trop indulgents du saint-siége. Il est bon qu'on le sache : nous voilà devenus plus Romains que Rome. Comparé à D. Guéranger, Pie IX est un gallican.

Maintenant, sur plusieurs points de doctrine, D. Guéranger n'a-t-il pas raison contre M. A. de Broglie? Il se peut. Je n'ai pas qualité pour entrer dans la controverse. Ce n'est pas la question d'orthodoxie, c'est la question d'histoire que je veux chercher dans le livre de M. A. de Broglie. La question d'histoire embrasse un grand nombre de points intéressants. Ne pouvant les examiner tous, je me bornerai aux deux principaux : l'établissement de l'unité chrétienne, c'est-à-dire la victoire du christianisme; la constitution de l'Église et la lutte d'Athanase contre Arius, c'est-à-dire le lendemain de la victoire.

II

Le morceau capital de l'ouvrage de M. A. de Broglie, c'est le discours d'introduction. Par l'importance du sujet que l'auteur y traite, et par le talent élevé, grave et sobre, qu'il y déploie, ce travail est une des belles études historiques de notre temps. M. A. de Broglie y oppose l'une à l'autre la décomposition de l'empire et la formation de l'unité de l'Église, le déclin de l'établissement politique et le progrès de l'établissement religieux.

Les traits dont M. de Broglie a composé son tableau de la dissolution de l'unité politique de l'empire, traits empruntés à l'histoire des institutions, des lois, des mœurs et des croyances romaines, sont choisis avec justesse et exprimés avec vigueur. L'historien a bien compris le rôle du fondateur de l'empire et le caractère de sa fondation. C'est une grande preuve de force que d'avoir échappé, en jugeant Auguste, à cette influence des événements contemporains qui domine aujourd'hui les meilleurs esprits, et qui transporte dans le I^er^ siècle de l'ère chrétienne les passions politiques du XIX^e^. Il n'est pas nécessaire, pour servir loyalement une cause, de lui chercher dans le passé des arguments, qu'on y découvre toujours lorsqu'on a l'œil subtil et qu'on interprète librement les faits. Cette sorte d'histoire, enrôlée au service des partis et portant la cocarde, plaît à la passion; elle ne sert pas la vérité. Pendant que les écrivains de nos jours refaisaient à l'envi le portrait d'Auguste, les uns avec le calcul d'une admiration qui ne s'adressait pas à lui, les autres avec l'entraînement d'une sévérité dont il n'était pas seul atteint, M. de Broglie, qui ne songeait pas à intercaler dans l'histoire romaine une page d'histoire de France, a porté seul un jugement vrai. L'Auguste qu'il a peint est

l'Auguste véritable, avec cet égoïsme profond, sa passion unique, qui aggrave l'odieux de ses crimes aux yeux de la postérité, car il n'eut pas même l'excuse de l'emportement, et qui diminue la gloire de sa sagesse, car cette sagesse intéressée n'eut pour but que sa conservation. Auguste voulut durer et il dura, parce qu'il sut réunir dans ses mains toutes les forces du gouvernement. Mais l'empire ne dura pas, l'empire héréditaire tel qu'Auguste l'avait prétendu fonder, parce qu'il ne sut pas concilier ces mêmes forces entre elles, et les organiser en les subordonnant, comme on organise un puissant mécanisme, pour qu'il se meuve par un jeu régulier. L'institution nouvellement créée ne fonctionna pas longtemps sans trouble et sans secousse, quand la main d'Auguste ou celle de Tibère cessa de contenir des forces maîtrisées un instant, mais non réconciliées. L'hérédité, ne pouvant se fixer dans une famille, fut détrônée par l'élection, et l'élection devenant une bataille entre l'armée, le sénat et le peuple, l'empire cessa d'être un gouvernement, ce fut une révolution. Ces intermittences de lutte par ambition et de repos par lassitude; l'incertitude de la couronne disputée par tous et ne sachant sur quel front elle doit légalement se poser; l'affaiblissement du prestige du nom romain; l'altération des mœurs et la confusion des croyances religieuses, à mesure que Rome absorbe dans son sein de nouveaux peuples, de nouvelles coutumes et de nouveaux cultes, et quand le droit de cité est devenu le droit commun de l'univers; enfin le démembrement de l'empire, forcé de se rompre pour mieux défendre chacun de ses débris contre l'assaut des barbares, voilà le tableau, si souvent tracé, que M. de Broglie a su rajeunir par la précision et par la vigueur de ses traits.

Seule et considérée à part, cette étude, où sont condensées tant de vues de détail, d'idées générales et de faits, est un résumé excellent. Mais elle acquiert plus de prix en-

core par l'opposition que forme avec elle le tableau de l'unité croissante de l'Église. Cette opposition, d'une si belle symétrie, n'est pas une création factice de l'historien ; c'est l'histoire elle-même qui a livré à M. de Broglie l'antithèse toute prête. M. de Broglie ne l'a pas inventée, je ne dirai même pas qu'il l'a découverte ; mais, c'est là son honneur, il l'a plus fortement accusée que ses devanciers, et il a su la rendre en traits plus saisissants. Et comme la constitution de l'unité de l'Église a été moins souvent décrite que la destruction de l'unité de l'empire, cette seconde moitié du *Discours préliminaire*, égale à la première par les autres mérites, l'emporte par la nouveauté. Les idées personnelles de l'auteur y tiennent une plus grande place. Elles s'y produisent avec une ampleur et une solidité remarquables, avec une force calme de démonstration déductive qui, chez M. A. de Broglie, est un don héréditaire, et un des caractères de son talent. On lira, on relira avec le plus sérieux intérêt les pages destinées à expliquer la chute inévitable du polythéisme et l'inévitable progrès de la religion chrétienne. Dans ces pages qui, reprises depuis et enrichies de nouveaux développements, sont devenues les deux articles du *Correspondant* sur la *Religion naturelle*, de M. Jules Simon, M. A. de Broglie démontre l'impuissance du polythéisme à résoudre certains problèmes dont l'humanité réclamait la solution, par exemple, la conciliation de l'immutabilité de Dieu, qui nous est révélée par notre raison, avec sa bonté, que nous attestent également la logique de notre esprit et l'instinct de notre cœur :

« On a dit souvent, écrit M. de Broglie, que le polythéisme était l'apothéose des forces de la nature et des passions humaines. On pourrait dire plus justement encore qu'il n'était que l'idée de la divinité aperçue par des sens grossiers à travers l'enveloppe de la nature, et proportionnée aux faiblesses des cœurs corrompus. Le gouverne-

ment du monde, tel qu'il se montre à nos yeux avant que l'Évangile nous ait appris à le regarder, ressemble, en effet, assez à l'Olympe des Grecs, c'est-à-dire à une monarchie savante conduite par un chef suprême, mais troublée par des guerres intestines. On y trouve la trace de lois sages qui ne sont pas toujours obéies, et l'action de ministres puissants qui ne sont pas toujours dociles. Si les dieux du polythéisme ont la taille fort peu élevée au-dessus de l'humanité, s'ils en partagent les sentiments et surtout les vices, l'antiquité les faisait ainsi pour les regarder, et souvent pour les aimer plus à l'aise. Un besoin invincible d'avoir un dieu fait à l'image de l'homme, un dieu qui pût écouter et répondre, s'irriter et s'attendrir, un dieu en qui l'humanité se mêlât à la divinité, tourmentait les religions antiques. Le polythéisme en était l'expression. L'antiquité faisait ses dieux sanguinaires pour pouvoir les apaiser par des victimes humaines. Elle les faisait criminels pour avoir en eux des complices plutôt que des juges de ses fautes. Elle les douait d'une beauté humaine pour pouvoir les chérir d'une tendresse plus sensible. Elle les dégradait par des aventures licencieuses pour établir, en quelque sorte, entre les races humaine et divine, des rapports de sang et de chair, d'où sortaient, sous la forme de demi-dieux, de véritables incarnations grossières de la divinité. Elle avait le dessein de faire habiter la divinité au milieu d'elle, et cependant, par intervalles, elle sentait avec désespoir la distance qui l'en séparait. Cette sombre et immobile figure du Destin, assise dans les nuages aux confins de l'horizon d'Homère, ce Saturne détrôné, mais encore terrible, qui se nourrit de sa substance et dévore ses propres enfants, ce nom répété dans la nuit aux oreilles des initiés, ce sont là comme les apparitions rares, mais solennelles, du Dieu immuable de la raison, de cet être absolu que la logique fait sortir des profondeurs de la pensée humaine, aux

pieds duquel l'imagination se perd et la réflexion vient mourir. »

Selon M. de Broglie, la philosophie ne découvre pas mieux que le polythéisme la solution du problème, c'est-à-dire la conciliation en Dieu de l'Être immuable dont la logique nous impose l'idée, avec le Père, avec la Providence, dont l'image est dans notre cœur. Je ne crois pas faire une trop grande concession à M. de Broglie en reconnaissant qu'en effet la philosophie ne nous donne que les deux notions de l'immutabilité et de la bonté de Dieu, sans nous révéler le secret de les accorder ensemble. La philosophie n'a rien à gagner à prétendre savoir ce qu'elle ne sait pas. J'accorde donc sans difficulté à M. de Broglie que tous les efforts de la philosophie pour expliquer cette énigme et plusieurs autres de la même sorte, n'ont abouti jusqu'ici qu'à des hypothèses ingénieuses, honorables pour l'esprit humain, et à peu près infructueuses pour la vérité. J'accorderai que le philosophe est réduit à tenir dans ses mains, en les serrant bien fort, ces deux bouts de la chaîne, dont il ne connaît pas les anneaux intermédiaires, et cet aveu de notre ignorance sera plus philosophique que le charlatanisme du faux savoir. Mais la question que la philosophie ne peut résoudre, le christianisme l'a-t-il résolue? M. de Broglie estime que le christianisme l'a résolue par la conception du Dieu-homme, qui concilie dans sa divine humanité « un Dieu inaccessible à toute émotion et un Dieu facile à la pitié, un Dieu élevé au-dessus du monde et un Dieu mêlé au monde, un Dieu qu'on ose à peine nommer et un Dieu qu'on puisse aimer, un Dieu redoutable et un Dieu familier, un Dieu différent de l'homme et un Dieu pareil à l'homme. » Les termes mêmes dont M. de Broglie se sert, en exprimant la conciliation miraculeuse des inconciliables, attestent que le christianisme n'a pas résolu la question : il l'a tranchée.

Résoudre, c'est expliquer. Le christianisme, et c'était son droit à titre de religion, c'était en même temps la supériorité de son attitude, le christianisme n'a eu ni le dessein ni le besoin de rien expliquer. Il n'a pas apporté la solution d'un problème, il a apporté un mystère, le mystère de l'Incarnation. Le mystère de l'Incarnation n'est pas l'explication chrétienne d'une difficulté jugée inexplicable par la philosophie ; c'est la complication d'une énigme philosophique par une énigme sacrée. En un mot, le christianisme a tranché la question par la révélation d'un mystère dont il a fait un dogme. C'était, je le répète, son droit de religion ; tandis que la philosophie, n'ayant ni le droit de trancher la question, ni le pouvoir de la résoudre, se bornait, se borne encore, quand elle est sincère, à confesser son ignorance, et n'imposait pas d'acte de foi.

Ç'a été là, sans aucun doute, une des grandes causes de la victoire du christianisme. L'humanité a bien plus besoin encore d'une doctrine qui affirme que d'une doctrine qui démontre ; et le christianisme, en affirmant au nom d'une autorité divine, devait triompher sans peine d'un polythéisme incrédule à lui-même, et d'une philosophie que son impuissance désarmait. Aussi le christianisme a-t-il pu faire ce que n'eût jamais fait la philosophie. Qu'ont produit les grandes idées et la vertu du stoïcisme ? Elles ont été un spectacle pour l'humanité plutôt qu'une leçon : pareilles à de beaux éclairs, elles ont lui sur sur le monde sans l'échauffer. La parole chrétienne circula comme une flamme qui illumine et qui brûle. La philosophie a été la préparation de l'Évangile ; mais elle n'aurait pas suppléé l'Évangile, et la philosophie le sait bien. Elle sait que, dans l'état du monde il y a dix-huit siècles, elle ne pouvait accomplir toute seule l'œuvre du christianisme. Elle sait que, dans l'état actuel du monde, elle ne peut remplacer le christianisme, et que, pendant de longues années encore,

elle devra dire, avec le stoïcisme du temps de Marc-Aurèle : « Je suis la doctrine du petit nombre (ἰδιῶται); je suis une religion solitaire[1]. » La philosophie sait toutes ces choses ; elle se résigne, elle attend, laissant à la religion l'autorité et la catholicité, et n'appelant à elle qu'une minorité libre; et ceux-là se trompent, qui croient l'humilier en lui disant qu'elle n'est qu'une chapelle, et qu'elle n'est pas un temple.

Il fut plus facile au christianisme de s'incorporer la philosophie, qu'à la philosophie de suppléer le christianisme. Dès que la religion chrétienne eut conquis les petits et les simples, elle sentit la nécessité d'attirer à elle les esprits cultivés, et par suite de contracter alliance avec la science, dont jusqu'alors elle s'était passée. Revenant de son dédain pour la science, elle l'employa à son service, et en fit la démonstration de la foi. De ce mariage de la philosophie et de la religion naquirent bien des hérésies, et M. de Broglie fait remarquer avec justesse que presque toutes les sectes gnostiques sont des combinaisons à diverses doses du christianisme et de la philosophie. Mais ce ne fut là qu'un mal accidentel, compensé par des résultats considérables et permanents ; la tradition humaine, qui semblait désormais brisée, fut renouée dès que la religion chrétienne se réconcilia avec la science profane; la foi s'éclaira par l'étude et s'aguerrit par la lutte contre l'hérésie ; la société polie, jusque-là hostile et dédaigneuse, fut ralliée au christianisme. M. de Broglie résume très-bien en quelques mots l'histoire du développement intérieur et extérieur de l'Église.

« Au Ier siècle, c'est dans les rangs d'un public simple et pauvre, au travers de l'ignorance et de la crédulité populaires, que la doctrine chrétienne se fraye rapidement son

1. M. de Broglie, t. I, p. 60.

chemin. Au IIe, elle rencontre la science profane, l'esprit de système, de discussion et d'examen, qui s'y insinue pour l'altérer. Elle le combat par la force unique de l'autorité et de la tradition. Le IIIe siècle la voit enfin se former elle-même en une science raisonnée et suivie, ouvrir des écoles, cultiver les lettres, inspirer non plus seulement l'éloquence naturelle de la conviction, mais déjà un art savant de bien dire et de bien penser. Cette extension intérieure correspond à sa propagation visible au dehors. Elle s'empare de là totalité des facultés humaines, en même temps qu'elle se répand sur le sol par la même secrète élasticité qui la développe sans la déchirer.... Toute une philosophie se place sous les dogmes primitifs de l'Évangile, comme tout un monde sous la main de l'autorité ecclésiastique. Ce n'est pas que la diversité humaine ne fasse à chaque instant effort pour y pénétrer; le schisme, l'hérésie, l'idolâtrie, frappent incessamment à la porte. Mais le même principe de vie qui alimente sa croissance, maintient aussi l'unité et se montre constamment indivisible autant qu'inépuisable[1]. »

Mais peut-être M. de Broglie n'a-t-il pas assigné aux classes moyennes de la société une assez large place dans ce développement du christianisme. On pourrait croire, en le lisant, que le christianisme s'est élevé comme d'un bond de la base de la société jusqu'au faîte, sans traverser les degrés intermédiaires, et qu'il a passé brusquement de la cabane du pauvre sur le trône de Constantin.

« Il était, dit M. de Broglie, dans la nature de la foi chrétienne, comme il a été souvent dans son histoire, de s'emparer plus aisément des deux extrémités que des rangs moyens de la société. » Et il appuie cette assertion sur une observation ingénieuse : « Les pauvres qui sentent toute

1. Pages 128, 129.

l'amertume de la destinée humaine, les riches qui en ont reconnu l'insuffisance, ceux qui désespèrent d'atteindre au bonheur, ceux qui s'en fatiguent après l'avoir goûté, sont d'ordinaire les premiers à se laisser toucher par l'attrait d'une autre vie. » Mais si l'observation est ingénieuse, le fait qu'elle veut prouver est-il entièrement exact? Il est permis d'en douter. Saint Jérôme écrit à Pammaque qu'au commencement la société chrétienne se recrutait parmi les ignorants et les humbles, mais que de son temps elle compte des savants et des nobles : *Tunc rari sapientes, potentes, nobiles christiani.... Nunc multi monachi sapientes, potentes, nobiles....* Dans l'intervalle de ces deux époques, la religion chrétienne, montant peu à peu des derniers rangs de la société, s'était emparée des classes moyennes et des conditions libérales. La preuve, c'est que les apologistes du IIe, du IIIe et du IVe siècle, sont de sphilosophes, comme saint Justin et Athénagore, des avocats, comme Minucius Félix, Tertullien, saint Basile, saint Chrysostome, des professeurs, comme Origène, saint Cyprien et saint Augustin.

Il est un autre point sur lequel M. de Broglie me permettra de lui soumettre un doute. Les textes de saint Irénée et de saint Cyprien qu'il a rappelés, suffisent à la rigueur pour établir que, dès le IIe et le IIIe siècle, la primauté de l'Église de Rome était reconnue par les autres Églises; et toutefois cette primauté, contestée par beaucoup d'écrivains modernes, et contredite par quelques témoignages anciens, notamment par un passage des *Clémentines*, paraîtrait encore mieux assurée, si M. de Broglie avait cité plusieurs autres textes plus décisifs que ceux qu'il rapporte[1]. Mais,

1. Par exemple, celui-ci, de saint Cyprien : *Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.* (Ep. LV ad Cornel.) Le texte de saint Cyprien que cite M. de Broglie, est encore plus expressif sans doute; mais la teneur littérale en est controversée. Quant au texte de Tertullien : *Audio edictum esse propositum et quidem peremptorium : pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit....* (*De*

en nous contentant de ceux-ci, suffisent ils à définir clairement cette primauté originelle de l'Église de Rome ? Était-elle honorifique ou effective ? Question délicate, que de longues controverses n'ont pas épuisée. Un texte de saint Ignace, qui atteste cette suprématie, semble indiquer en elle une préséance, non dans le pouvoir, mais dans le respect et dans l'amour [1]. On cite, il est vrai, saint Cyprien engageant l'évêque de Rome à déposer Marcien, évêque d'Arles, ce qui implique une reconnaissance de la suprématie spirituelle du successeur de. saint Pierre ; mais le poids de cet exemple est affaibli par saint Cyprien lui-même, attaquant l'évêque de Rome avec une passion qui implique l'indépendance. M. de Broglie nous montre le pape Victor anathématisant la moitié de l'Asie pour une question de discipline (201 ans après J. C.); mais le pape Victor exerçait-il un droit, ou se l'arrogeait-il? M. de Broglie, qui a écrit d'excellentes pages sur saint Irénée, se rappelle que la vivacité du pape Victor fut sévèrement blâmée par saint Irénée lui-même, qui s'entremit entre l'évêque de Rome et les évêques d'Orient, et qui évita un schisme à l'Église. Il aurait donc été opportun d'établir, par un plus grand nombre d'arguments, que cette suprématie de Rome n'était pas seulement une primauté honorifique, consentie par le respect des autres Églises envers l'ancienne Église de saint Pierre, mais une prépondérance effective d'autorité, reconnue comme un droit, comme une institution du Christ. M. de Broglie aurait prouvé, en même temps, que le nom de pape, répété plusieurs fois par saint Cyprien, a dans sa bouche, outre le sens de paternité chrétienne, qu'il a toujours eu, le sens de souveraineté spirituelle que nous lui donnons aujourd'hui. Cette

pudicit. Initio), il est tiré d'un ouvrage montaniste, et c'est visiblement par ironie que parle Tertullien.

1. Προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς. *Ep. ad Rom. procem.*

démonstration était désirable. Même dans les actes d'autorité accomplis avec succès par l'Église de Rome, pendant les premiers siècles, on a peine à trouver des preuves incontestables d'une souveraineté spirituelle légitime, bien établie. L'appel adressé à Constantin par les prélats d'Afrique contre l'archidiacre Cécilien entretient cette disposition au doute, que M. de Broglie n'a pas assez combattue. Ce n'est pas devant le pape Miltiade que les évêques d'Afrique accusent Cécilien, c'est devant l'empereur; et, lorsque Constantin confie à l'évêque de Rome le soin d'examiner l'affaire, il ne fait dans sa lettre aucune allusion au droit naturel du pape d'être le juge d'un pareil débat, comme il n'y eût pas manqué, sans doute, si ce droit eût existé de notoriété universelle. A défaut donc de preuves plus positives que celles qu'indique M. de Broglie, il est permis de croire que la primauté de Rome, d'abord honorifique, ne s'est transformée que graduellement, par l'initiative des successeurs de saint Pierre, et par le consentement volontaire des autres évêques, en une suprématie d'autorité. Et s'il fallait fixer par une date l'époque où cette souveraineté papale, jusque-là incertaine, est devenue inévitable, on pourrait indiquer pour date et pour cause décisive la translation de l'empire à Constantinople. Si l'empire et l'empereur étaient restés à Rome, le pape, sous la main de l'empereur, aurait été ce que fut, en Orient, le patriarche de Constantinople, le premier fonctionnaire de l'ordre religieux. Après le départ de l'empereur, le pape eut le champ libre à Rome. Comme, en même temps que Constantin transférait l'empire à Constantinople, il proclamait la religion chrétienne religion de l'État, le représentant de l'autorité religieuse, qui était le sacerdoce païen, c'est-à-dire la seule rivalité que l'évêque de Rome pût craindre encore s'effaça devant lui, de même que le représentant de l'autorité civile. Les flamines, les augures,

les aruspices, disparurent avec les consuls et les sénateurs, et il ne resta dans Rome que l'évêque, ou, pour mieux dire, que le pape, debout sur son trône pontifical. Lui seul fut la grande autorité de Rome, et l'empereur ecclésiastique de l'Occident [1].

Ainsi a été fondée la souveraineté pontificale, après la victoire du christianisme, décidée par la conversion de Constantin. Quel fut le premier usage que le christianisme fit de sa victoire? C'est ce qui nous reste à examiner, en étudiant, avec M. de Broglie, l'histoire d'Arius et de sa condamnation.

III

Le jour où cette prophétie fameuse : *Hoc signo vinces*, apparut, dit-on, au milieu du ciel, gravée sur une croix lumineuse, ce n'était pas seulement la défaite de Maxence qu'elle annonçait à Constantin, c'était la ruine du paganisme qu'elle promettait à la religion chrétienne. La victoire de Constantin devait être la victoire du christianisme. Non que le vainqueur de Maxence fût déjà chrétien : le capitaine qui arbore l'étendard de la croix à la tête de son armée, le souverain qui dans ses édits invoque le nom du Christ, le quasi-théologien qui préside le second concile œcuménique, écrit aux évêques des lettres qui ressemblent à des mandements, et tient dans son palais des conférences religieuses où il prononce des homélies, n'était pas même baptisé. Il ne reçut le baptême qu'à l'heure de sa mort, ce qui a permis à ses apologistes d'expliquer les crimes de sa vie par l'absence de la grâce attachée au sacrement. Constantin n'eut qu'une seule des trois vertus théologales : la foi. On l'a voulu

1. Cette idée a été très-bien développée par le docteur Milman, *History of latin christianity*, t. I, p. 108.

prendre pour un sceptique habile qui, ne croyant pas plus au Christ qu'à Jupiter, se rallia au christianisme, dont il avait compris la force et prévu l'avenir. C'est mal juger Constantin. M. de Broglie a revendiqué avec raison pour lui la sincérité de la foi. On n'est pas un sceptique parce qu'on se conduit avec ses passions, au lieu de se conduire avec ses croyances. Constantin a été tout ensemble un croyant et un assassin. Rien de plus humiliant pour la nature humaine, mais rien de plus commun que cette insuffisance de la foi à contenir la volonté : la foi et la volonté sont deux puissances qui parfois semblent se partager l'homme à l'amiable, la foi se contentant du domaine spéculatif, et laissant la volonté diriger les actes comme il lui plaît. Du moins on est tenté de soupçonner un pareil accord, quand on voit tant de croyants qui agissent mal en pensant bien. Par une combinaison commode, qui satisfaisait à la fois ses penchants et ses opinions, Constantin déroba au christianisme le gouvernement de sa conscience, et lui abandonna celui de sa politique. Le christianisme, maître de l'esprit de Constantin, ne régna pas sur son âme, qui garda la liberté de ses vices ; mais il régna sur l'empire, destiné désormais à devenir la chrétienté.

Pour achever bien vite la défaite du paganisme et faire prévaloir dans le monde, encore partagé entre deux croyances, l'unité d'une même foi, le christianisme allait s'exposer à deux graves périls : le premier, celui de devenir persécuteur, de persécuté qu'il était naguère ; le second, celui d'étaler aux yeux des peuples des guerres civiles au sein de l'Église et des passions humaines dans une cause divine, à l'heure où l'Église conviait les peuples à se réunir en elle, comme dans le sanctuaire pacifique de l'orthodoxie. Avec une sincérité digne de louange chez un historien chrétien, M. A. de Broglie nous montre le christianisme en face de ce double danger, et, si le respect contient parfois ou modère chez lui

l'expression des sentiments qu'un tel spectacle inspire, jamais il ne le conduit à sacrifier la vérité, ni même à l'affaiblir. M. A. de Broglie ne tire pas toujours des faits les conclusions qu'ils renferment ; mais il les expose assez fidèlement pour que le lecteur puisse conclure à sa place et suppléer ce que l'auteur ne dit pas. S'il arrive à l'historien de puiser dans son dévouement à la religion chrétienne une interprétation des faits plus pieuse qu'admissible, il est si consciencieux dans son récit, il communique avec une telle probité au public toutes les lumières nécessaires pour contrôler son jugement, qu'on se trouve, grâce à lui, tout armé contre les explications ingénieuses que sa foi lui suggère. Par exemple, après avoir cité l'édit de Constantin, qui promet aux païens la liberté complète de leur culte, M. A. de Broglie avoue que la promesse impériale fut immédiatement violée, et que les auteurs ecclésiastiques du temps « remplissent leurs récits du tableau des idoles abattues, des objets du culte étalés ou vendus à l'encan, d'une destruction universelle des temples païens, qui suivit la victoire définitive de Constantin. » En même temps tout son effort est de concentrer sur la tête de Constantin la responsabilité de la persécution, à laquelle il prête un caractère exclusivement politique, pour préserver l'Église de tout soupçon de complicité. Rien de plus sincère assurément, et rien de plus habile que l'interprétation de M. de Broglie, dans ce passage élevé, ingénieux, éloquent :

« Constantin, qui ne voulait point proscrire en principe le culte païen, le frappait sans scrupule partout où il pouvait porter ses coups avec une apparence d'intérêt politique et moral. Les temples d'Aphaque, en Phénicie, et d'Égée, en Cilicie, furent démolis pour avoir servi d'abri à des orgies dignes de Sodome et de Gomorrhe ; celui d'Héliopolis, pour avoir été transformé, par l'usage, en un lieu de prostitution publique. Le vainqueur usa partout largement de

sa victoire, avec d'autant plus de hardiesse qu'il était soutenu par l'approbation générale et encouragé par un juste bien que tardif réveil de l'opinion publique. Ces exécutions se faisaient en effet facilement, les sentiments nouveaux des populations allant d'eux-mêmes au-devant des ordres d'un maître victorieux. Il ne fallait pas un grand déploiement de troupes : deux ou trois officiers suffisaient pour aller tirer de leurs retraites les devins et les prêtresses, qu'ils traînaient avec risée devant les regards de la multitude; puis dépouillant les idoles des pierreries, des vêtements précieux qui les couvraient, ils faisaient voir le bois pourri, les os de mort infects, les crânes dépouillés qui se cachaient sous ce brillant appareil. Les chrétiens applaudissaient à ces exhibitions dérisoires en répétant les paroles des psaumes contre les idoles des gentils. La foule des indifférents, d'abord surprise, ne tardait pas à s'associer à l'exécution, avec ce goût de destruction, naturel chez elle, qui remplace si vite les croyances ébranlées.

« Ce compte, une fois ouvert avec le paganisme, n'était pas près d'être réglé. Il n'y avait guère, en effet, de temple païen qui ne renfermât dans ses retraites mystérieuses quelque désordre impudique ou sanglant. Le paganisme, à vrai dire, n'offrait partout qu'un vaste tableau d'immoralité régulière et consacrée, sur laquelle le prestige religieux avait seul pu endormir la conscience publique. Du moment où ce prestige disparaissait, le scandale demeurait seul. Du jour où l'on n'approchait plus, les yeux baissés, des autels de Vénus, de Priape ou de Cybèle, on ne pouvait plus les regarder sans indignation et sans rougeur. L'Évangile, comme un soleil levant, perçait de ses rayons les voiles des temples et les retraites des bois sacrés, et montrait au ciel des idoles immondes, des cérémonies obscènes, toute une école de crimes et de débauches qu'une société policée s'étonnait d'avoir supportée si longtemps. » (T. I, p. 347.)

On ne peut plaider en meilleur style ni par des raisons plus spécieuses l'irresponsabilité de l'Église dans la persécution contre les païens. M. de Broglie, dans cette partie de son histoire, invoque tacitement pour l'Église une espèce d'alibi, et ne met en scène que la morale publique, se prononçant avec une indignation spontanée contre les scandales du polythéisme, et l'intérêt politique, consommant sur le parti païen la défaite de Licinius. Mais, à défaut de toutes preuves précises, ne suffit-il pas, pour révoquer en doute cette interprétation, du témoignage de l'histoire attestant que, chaque fois qu'après une guerre entre deux partis, le vaincu devient vainqueur, il se venge de sa longue oppression en opprimant à son tour? Les représailles semblent la loi de toutes les luttes humaines, surtout des luttes religieuses, où les hommes se persuadent qu'ils font les affaires de Dieu, et lui consacrent leurs passions. Aussi, l'histoire à la main, pourrait-on, *a priori*, douter de cette neutralité de l'Église dans la persécution exercée contre le paganisme. Mais on ne manque pas de preuves plus décisives que l'expérience. Je ne veux les demander ni à Voltaire, ni à Gibbon, ni aux écrivains anciens, à Eunape par exemple, qui décrit avec une précision si énergique les violences des chrétiens d'Alexandrie. Je n'emprunte mes arguments qu'à M. de Broglie lui-même, dont la parfaite loyauté fournit, je le répète, à ses lecteurs tous les moyens de le contredire. Ne nous apprend-il pas que les auteurs ecclésiastiques qui « constatent avec sincérité » l'engagement pris par Constantin de respecter la liberté du culte païen, « exaltent avec un saint enthousiasme la destruction des temples, » c'est-à-dire la violation flagrante d'une promesse et d'une loi? (T. I, p. 346.) Eusèbe de Césarée, que cite M. de Broglie, n'applaudit-il pas avec transport à ces expulsions brutales et à ces exhibitions dérisoires des prêtres païens abandonnés aux outrages de la multitude? Ne

décrit-il pas leur confusion avec une allégresse déclamatoire ? Et peut-on supposer que ce prélat rhéteur et courtisan, ce confident de Constantin, correcteur de ses discours et inspirateur de sa politique religieuse, ne sollicitait pas, dans l'intimité de ses flatteries, des rigueurs qu'il célébrait publiquement par l'enthousiasme ampoulé de ses panégyriques ? Ou bien alléguera-t-on qu'Eusèbe de Césarée et tous les auteurs ecclésiastiques, dont M. de Broglie rappelle les actions de grâces en remercîment des rigueurs impériales contre les païens, ne représentent pas la pensée de l'Église ? Mais leur joie, nous dit M. de Broglie, était celle de tous les chrétiens, qui applaudissaient avec eux. Pouvons-nous donc, malgré la complicité morale que dénoncent leurs cris de triomphe, mettre ici l'Église hors de cause ? Pouvons-nous soutenir que la persécution contre les païens fût exclusivement l'œuvre de l'État, imputable au seul empereur ? Existe-t-il une loi, signée de Constantin, qui prohibe le culte païen, et qu'on puisse alléguer comme une preuve du caractère politique de la persécution ? Il n'en existe pas, et, dans un *Éclaircissement* ajouté à son récit, M. de Broglie, s'entourant de tous les témoignages fournis par l'histoire, conclut, contre Tillemont, qu'il n'interdit que les superstitions privées qui s'étaient glissées dans le culte public du paganisme, mais ne défendit pas le culte officiel. M. de Broglie cite même deux lois du code théodosien destinées à protéger les prêtres et les flamines païens contre l'hostilité des municipalités d'Afrique. Donc, si la loi était forcée de venir en aide au paganisme violenté, ce n'est pas la loi qui prescrivait la démolition de ses temples et la persécution de ses ministres. Était-ce la morale ? M. de Broglie nous l'a dit tout à l'heure, dans le passage que j'ai cité, il le répète encore dans son *Éclaircissement :* « On ne détruisait pas les temples comme païens, mais comme immoraux. » Mais il ajoute, et ses paroles sont significatives : « On pouvait aller

très-loin avec cette argumentation, les temples païens étant d'ordinaire des asiles d'immoralité. On sent ce qu'un pareil mode d'action peut devenir entre les mains d'un *parti* victorieux, qui avait pour lui l'ardeur des convictions, l'approbation publique, la faveur du maître, et le meilleur prétexte du monde. Il n'en fallut pas davantage pour donner presque sur tous les points de l'empire, mais surtout en Orient, le *spectacle d'une destruction universelle des temples païens, et accréditer ainsi auprès des écrivains mal informés ou peu exacts, que Constantin avait porté une loi formelle contre le culte.* » M. de Broglie a dit le mot : la persécution, si violente, qu'on dut la croire autorisée par la loi, ne fut pas l'ouvrage de la loi, mais l'ouvrage d'un parti, de celui que M. de Broglie appelle lui-même « le parti chrétien ; » car ce fut le malheur de l'Église victorieuse de devenir un parti et de pousser de ses propres mains la religion dans l'État, au lieu de la tenir soigneusement séparée de l'État, pour garder le pouvoir d'être tolérante, selon l'esprit de son fondateur. Et de là vint qu'au lendemain de sa victoire, l'Église, entraînée par sa promiscuité avec la politique, ne put accorder au vaincu la liberté qu'elle avait si longtemps revendiquée pour elle, ni échapper à ce premier péril, de devenir oppressive après avoir été persécutée.

Elle ne se déroba pas davantage au second danger, celui de se diviser et d'étonner le monde par ses discordes. « L'Église d'Orient à l'avénement de Constantin, dit M. de Broglie, était travaillée par un mal intérieur dont les symptômes étaient déjà visibles, et que le souffle corrupteur des prospérités humaines devait rapidement développer. » Cette maladie de l'Église, c'était l'hérésie d'Arius. M. de Broglie a raconté l'histoire de l'arianisme depuis son origine jusqu'à la mort de Constantin, avec une abondance et un choix de détails, avec un art d'exposer les idées et de peindre les caractères, qui ne laissent rien à désirer.

Son récit des actes du concile de Nicée est un des meilleurs morceaux de son livre, si riche en parties excellentes. Je n'élèverai pas ici toutes les objections que pourrait me suggérer la différence de point de vue qui me sépare de l'historien. Je ne toucherai qu'un seul point, le plus important. Dans une dissertation sur le dogme de la Trinité et sur l'arianisme, insérée à la fin de son second volume, M. de Broglie dit qu'Arius « accordait que le Verbe est Dieu, et ne lui refusait que deux qualités, l'éternité et l'identité de substance avec le Père. » Qu'Arius, condamné par le concile de Nicée, exilé par Constantin, ait, dans une lettre écrite à l'empereur pour décider sa clémence, reconnu la divinité « du Seigneur Jésus, Dieu-Verbe, par qui ont été faites toutes choses, » je ne le nie pas. Mais ce n'est pas dans cette profession de foi épistolaire, où la soumission est calculée et où la doctrine se déguise pour obtenir grâce, que nous devons chercher la pensée d'Arius. La hardiesse et l'originalité de son hérésie, c'est qu'elle portait non sur tel ou tel détail de la théologie chrétienne, mais sur l'idée fondamentale du christianisme. Ni les variations intéressées d'Arius, ni les atténuations introduites dans sa doctrine par ses partisans, peu jaloux de partager sa disgrâce, ni les discussions compliquées du concile de Nicée, ni les controverses confuses qui s'élevèrent dans les conciles postérieurs, ne doivent nous faire perdre de vue le point capital de l'hérésie d'Arius : la négation de la divinité du Christ. Et ce n'est pas tardivement, par une suite de déductions imposées à sa logique et subies par elle à regret, qu'Arius a été poussé à cette extrémité. Dès le commencement du débat, dans sa lettre à l'évêque Alexandre, il expose nettement sa doctrine tout entière. « Jésus, dit-il, est la première des créatures de Dieu, c'est la créature parfaite, mais c'est une créature. Dieu seul n'a pas été créé. » Il ne fut pas difficile aux orthodoxes de

Nicée de démontrer que cette distinction entre le Père incréé et le Fils créature était la négation même de la divinité du Fils. D'ailleurs, n'eussent-ils pas voulu presser les conséquences des principes d'Arius, la déclaration d'Arius devant le concile rendait toute méprise impossible : « Arius, dit M. de Broglie, fut mandé devant le concile. Il paraîtrait que là, sous l'influence de l'orgueil que lui inspirait la grandeur de son rôle devant le monde chrétien, il perdit tout sentiment de prudence. *Il alla, sans hésiter, jusqu'au bout de son opinion.* Il soutint que le Verbe n'était ni éternel comme le Père, ni de même nature, ni de même substance, *qu'il n'était pas Dieu*, mais seulement participant de la divinité, au sens où l'Écriture dit que tous les hommes le sont. » (T. II, p. 32.) Telle était en effet la vraie doctrine d'Arius. C'est expressément contre lui que le concile de Nicée, dans le symbole qu'il rédigea, inscrivit cette formule explicite : « Credo in unum Deum.... et in unum « Dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum et ex « Patre natum ante omnia sæcula, Deum de Deo, lumen « de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non fac- « tum, consubstantialem Patri; » c'est-à-dire la déclaration solennelle et itérative de la divinité du Christ et de sa consubstantialité. Tous les témoignages donc, celui du concile de Nicée, celui d'Arius, et celui de M. Broglie lui-même rapportant les paroles d'Arius, s'accordent pour établir que le fond de l'hérésie d'Arius était la négation de la divinité du Christ. L'arianisme était une hérésie philosophique, qui ne tendait à rien moins qu'à substituer au christianisme révélé un christianisme rationaliste, où le Christ n'aurait été qu'une créature privilégiée entre toutes les autres, un intermédiaire inspiré, mais humain, comme le Christ de certains philosophes et des Unitaires modernes, un libérateur de l'humanité par son Évangile et par ses exemples, mais non pas un *sauveur* par son supplice et sa

résurrection. En un mot, Arius était l'ancêtre éloigné du *Vicaire savoyard* et de Channing. Si l'Église s'était laissé gagner à l'arianisme, c'en était fait de la religion catholique, apostolique et romaine, qui serait descendue au rang d'une philosophie chrétienne, c'est-à-dire d'une création humaine, au lieu de s'élever à celui de monarchie papale, instituée par la main de Dieu.

C'est là ce qui explique que de toutes les hérésies, avant celle de Luther, l'arianisme a été la plus contagieuse et la plus combattue, et Arius le plus puissant et le plus maudit de tous les hérésiarques. M. de Broglie, malgré la fermeté de sa modération, n'a pu se défendre, je le comprends, de partager cette aversion traditionnelle contre le fameux sectaire, et il lui a été difficile de ne pas étendre jusqu'à l'homme la rigueur dont tout chrétien doit s'armer contre sa doctrine. M. de Broglie accuse Arius d'orgueil, d'insolence et d'intrigue. Peut-être a-t-il raison. Toutefois n'oublions pas que nous ne connaissons Arius que par ses ennemis, et que c'est une règle élémentaire de critique historique et d'équité de ne pas le juger sur leurs témoignages, sous peine de tomber dans la prévention. Tout à l'heure, par exemple, M. de Broglie mettait sur le compte de l'orgueil la déclaration d'Arius devant le concile, quand il « allait jusqu'au bout de son opinion. » Pourquoi ne pas l'attribuer à la franchise ? Il manqua de prudence, dit M. de Broglie. Si Arius n'avait pas parlé comme il parla, peut-être M. de Broglie aurait-il dit : « Arius manqua de sincérité. » Certes, je n'ai pas dessein de grandir cet hérésiarque, dont il est si difficile d'avoir la vraie mesure. Mais ce qu'on devine de son vrai personnage à travers les dépositions hostiles des écrivains qui le travestissent, est digne d'intéresser à lui tous les esprits libres. Peut-être M. de Broglie ne l'a-t-il pas assez distingué des hérétiques vulgaires, et l'a-t-il réduit à de trop minces proportions.

Dans ce livre où le débat suscité par l'arianisme tient une si grande place, Arius n'apparaît qu'effacé derrière un Eusèbe de Césarée et un Eusèbe de Nicomédie. Et cependant, si l'on met de côté la question d'orthodoxie, et si l'on considère ce débat comme un drame, le rôle d'Arius n'a de supérieur que celui d'Athanase. Arius, avec ses contradictions, ses faiblesses, et même cette mort peu poétique, dont la légende a fait un châtiment, Arius l'emporte encore, comme personnage de la scène historique, sur ces évêques disputeurs, tour à tour excommuniants et excommuniés, qui compromettent l'immutabilité de l'Église en lui faisant affirmer dans un concile ce qu'elle niera dans un autre, et la divisent en factions qui se foudroient mutuellement de leurs anathèmes. Le rôle d'Arius l'emporte même, ce semble, sur celui de Constantin, dont les contradictions dans cette grande affaire sont plus choquantes encore, et qui, toujours poussé par quelque impulsion épiscopale, n'a pas même la dignité d'une politique spontanée; qui, au début, déclare que la question n'a aucune importance, qui néanmoins assemble un concile œcuménique pour la décider; qui aujourd'hui exile Arius pour ne pas croire le Fils consubstantiel, qui demain exile Eustache d'Antioche pour le croire, et Athanase pour n'avoir pas donné l'absolution à Arius; et qui, de la même bouche dont il invoque le droit, dont il prêche aux évêques la paix et la charité, dont il baise dévotement les plaies des confesseurs, ordonnera tout à l'heure l'assassinat de sa femme et de son fils, et demandera pardon, même aux dieux païens, du sang qu'il a versé. M. de Broglie n'admire pas Constantin sans restriction, et le portrait qu'il a tracé de lui à la fin de son livre est un effort courageux d'impartialité. Mais sous ses réserves mêmes perce un vif sentiment de reconnaissance pour le souverain qui a mis son omnipotence au service du christianisme, et cette reconnaissance qu'il

éprouve, M. de Broglie semble regretter discrètement que l'humanité ne la partage pas. « Le nom de Constantin, dit-il, est un objet de controverse plutôt que d'admiration. Il n'a pas pris rang dans le petit nombre des grands hommes dont le génie fait excuser les crimes. Il avait été violemment haï, aimé sincèrement, bassement adulé. C'est le sort de tous ceux qui froissent ou qui flattent des passions ardentes. La reconnaissance s'est effacée; les inimitiés seules ont survécu. » Peut-être M. de Broglie s'exagère-t-il l'ingratitude du genre humain. Constantin est encore l'idole de certains écrivains religieux, qui lui pardonnent ses crimes en faveur de ses services. Quant aux juges plus désintéressés, ils rendent justice à ses talents, sans les prendre pour du génie, et estiment son œuvre politique ce qu'elle vaut, sans lui attribuer une grandeur qu'elle n'a pas. Ce ne sera jamais une gloire, a dit très-bien M. de Broglie, que d'avoir fondé le Bas-Empire.

Ce n'en sera pas une non plus, sans doute, que d'avoir fondé l'arianisme. Mais le Bas-Empire a vécu, et l'arianisme vit encore. Depuis des siècles, la race de Constantin a disparu de l'univers; les fils d'Arius peuplent encore le monde : ils ont porté bien des noms, celui de Socin, celui de Bucer, ceux de Clarke et de Locke; aujourd'hui ils n'en portent qu'un seul, ils s'appellent légion. Au XVII^e^ siècle, Bossuet, reprochant au protestantisme de n'être qu'une secte de philosophes, lui prédisait qu'il finirait par où Arius avait commencé. Nombre de protestants de nos jours sont d'assez grands rationalistes, à ce qu'il semble, pour qu'on puisse croire accomplie la prédiction de Bossuet. Et en dehors de toute religion, ce sont aussi des petits-fils d'Arius que ces innombrables esprits qui, avec pleine conscience ou même sans se l'avouer, s'attachent docilement à l'Évangile comme à une morale inspirée plutôt que divine, mais à l'égard du dogme chrétien se maintiennent indépendants.

En inscrivant à la tête de son dernier chapitre : *Triomphe d'Arius*, M. de Broglie n'a-t-il pas défini non-seulement l'état de l'Église d'Orient à la mort de Constantin, mais l'état du monde religieux à ce moment du XIXe siècle? Arius ne triomphe-t-il pas dans l'univers, et avec lui le rationalisme chrétien ? Je n'oserais le dire. Bien des croyants le pensent et s'en affligent; bien des libres penseurs l'affirment et s'en réjouissent. M. de Broglie nous apprendra sans doute ce qu'il en pense dans la suite de son beau livre, dont le public lettré souhaite l'apparition prochaine, et à laquelle on peut prédire à coup sûr l'éclatant succès qu'obtient le commencement.

(*Revue de l'Instruction publique*, 26 mars, 18 juin et 30 juillet 1857.)

ÉTUDES SUR LES PÈRES DE L'ÉGLISE,

par M. J. P. Charpentier.

I

On nous dit quelquefois que nous sommes devenus trop frivoles pour supporter les lectures sérieuses, et l'on nous reproche de ne plus aimer que les romans. M. Charpentier n'a pas eu peur ; il a cru que le public, malgré sa frivolité, s'intéressait encore à cette grave littérature de l'Église. Il a eu raison. On peut adorer le *grand Cyrus*, comme Mme de Sévigné, et *raffoler* de saint Augustin. Le siècle qui a été chez nous le véritable âge d'or de l'étude des Pères, est le siècle de Mlle de Scudéry. Ce n'étaient pas seulement les femmes consacrées à la retraite, comme les

religieuses de Port-Royal, ou dévouées aux œuvres pieuses, comme Louise de Marillac et Mme de Miramion, qui se nourrissaient de ces fortes lectures. C'étaient les femmes du monde ; c'étaient celles qu'on a nommées des *caillettes*, qui lisaient avec délices les épîtres de saint Augustin, et y cherchaient *les nouvelles de ce temps-là*. Les jeunes filles elles-mêmes, à qui, dans son *Traité de l'éducation*, Fénelon reproche « de vouloir vivre comme les princesses imaginaires des romans, toujours charmantes et toujours adorées, » savaient quitter à propos le galant Arons ou le tendre Nemours pour revenir à saint Jérôme, à saint Cyprien, aux douces pages de Fleury, toutes pleines du suc des Pères, aux *Stances chrétiennes* de Pellisson converti, au poëme de M. d'Andilly sur la vie de Jésus-Christ. Notre siècle ressemble au XVII^e^ par cette alliance de goûts divers. Mais le XVII^e^ a sur le nôtre cet avantage que, si l'on s'y partageait entre les saintes lettres et les romans, on y savait faire également dans la vie la plus mondaine une part à la piété. Les plus dissipés avaient encore ce fonds de religion qui, comme dit Mme de Sévigné, fait penser au moins une fois par jour à la dernière action de la vie, c'est-à-dire à la mort, et l'on s'y préparait doucement par de pieuses lectures, entre le roman du matin et la fête du soir. Qu'on mesure, dans la littérature du XVII^e^ siècle, la place qu'y occupent les Pères ! C'est Port-Royal qui les traduit ; c'est Arnauld qui apprend de saint Augustin le grand art de la controverse ; c'est Pascal qui emprunte à l'auteur de la *Cité de Dieu* plusieurs de ses pensées, et cette belle comparaison de l'humanité avec un homme « qui subsisterait toujours, et qui apprendrait continuellement ; » c'est Corneille qui exprime en beaux vers la doctrine de la grâce ; c'est Fénelon qui s'inspire de l'*Hexaméron* de saint Basile pour prouver l'existence de Dieu, et de saint Jérôme pour élever les femmes chrétiennes ; c'est Bossuet

qui d'un passage de Tertullien fait sortir l'*Histoire des variations*, et tire le *Discours sur l'histoire universelle* de la *Cité de Dieu*, en ajoutant à la grandeur de l'ébauche primitive la perfection d'une éloquence originale et achevée; ou plutôt, comme l'a dit admirablement M. Villemain, en formant des sources fécondes où puisait son génie un fleuve qui ne portait que son nom.

C'est cependant au milieu de ce siècle si glorieux pour les grands écrivains de l'Église qu'une voix s'élève pour se plaindre qu'on les abandonne; et cette voix est celle de Pascal. Il regrette qu'on dédaigne les Ambroise et les Chrysostome, pour s'attacher aux petits livres de piété molle et fleurie, comme *le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la mère de Dieu, aisées à pratiquer*. Qu'aurait-il dit s'il avait pu voir, au siècle suivant, les orateurs chrétiens eux-mêmes déserter les Pères pour se mettre à l'école des philosophes et demander, à force de complaisance aux idées du siècle, un reste de popularité pour leur faible éloquence? Aussi bien, comme le remarque l'abbé Maury, qu'était-il besoin d'étudier cette grande littérature de l'Église pour prêcher sur les *petites vertus*, sur l'*amitié*, sur l'*amour paternel*, sur l'*égoïsme*, sur les *vertus sociales*, sur les *bienfaits*, et même sur la *sainte agriculture*. Il suffisait d'avoir lu Sénèque, Rousseau ou les économistes. Les Pères de l'Église s'enfonçaient peu à peu dans l'oubli, abandonnés sans défense à l'ignorance du public et aux épigrammes de Voltaire.

La Renaissance religieuse du XIX^e^ siècle a réveillé ces grands souvenirs des origines de l'Église. Mais, chose singulière, ce n'est ni M. de Maistre, ni M. de Chateaubriand, les deux ouvriers les plus illustres de cette Renaissance, qui ont eu l'honneur de nous ramener aux premiers écrivains du christianisme. M. de Maistre a dignement parlé des Pères. Mais peut-être a-t-on loué outre mesure son

érudition chrétienne. On peut lui appliquer ce que le comte dit au chevalier dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg :* « Vous parlez plus volontiers de vos ennemis que de vos amis. » M. de Maistre connaît mieux Bacon et Voltaire que saint Chrysostome et saint Augustin. M. de Chateaubriand, dans ce livre célèbre où il essayait de ranimer la foi publique en séduisant les imaginations par l'éclat de son style, et de convertir la France en la charmant, a plutôt décrit la poésie du christianisme qu'il n'en a défendu la vérité, et invoqué ses pompes et ses fêtes plutôt que les arguments des apologistes et la tradition. L'honneur d'avoir remis en lumière avec une opportunité parfaite ces ouvrages des Pères, monuments admirables, mais mêlés d'imperfections, et où un goût supérieur pouvait seul faire un choix, appartient à M. Villemain. Son éloquent *Essai sur l'éloquence chrétienne au* IV^e^ *siècle* a été le signal d'un retour empressé vers les chefs-d'œuvre de la littérature sacrée. Après lui, c'est M. Guizot, c'est M. Saint-Marc Girardin, c'est M. Michelet qui ont étudié avec le plus de complaisance et de succès la vie et les ouvrages des grands hommes de l'Église, et leurs beaux travaux ont arraché à l'équité de M. de Montalembert ce remarquable aveu : « Veut-on acquérir des notions morales vraies, impartiales, sur les grands hommes et les grandes époques de de l'Église, il faut avoir recours aux récits de M. Michelet, de M. Villemain et de M. Guizot; c'est en vain qu'on s'adresserait au clergé[1]. »

M. Villemain a retracé dans un récit éloquent les changements que le christianisme avait apportés dans les idées et dans le monde. M. de Saint-Marc Girardin a étudié de préférence ceux qu'il a introduits dans les sentiments et dans le cœur de l'homme. Il a été le moraliste du sujet

1. *De l'état actuel de l'art religieux en France.*

dont M. Villemain a été l'historien. Mais le christianisme est une révolution si grande dans l'histoire de l'humanité, que ni les travaux si variés et si riches de ces deux écrivains, ni les monographies remarquables écrites par quelques membres du clergé, ne l'ont encore épuisée. On pouvait se proposer d'étudier après eux dans les Pères, non pas le dogme qui appartient aux historiens de l'Église, non pas les pures qualités du style, étude frivole à propos d'écrivains dont chaque ouvrage était une action; mais prenant au sens propre ce beau nom de Pères de l'Église donné aux grands hommes qui, après Jésus-Christ, l'ont pour ainsi dire enfantée, on pouvait raconter comment ils s'étaient servis de la pensée et de la parole, les seules forces dont ils disposaient, pour créer un monde nouveau; en un mot exposer ce qu'on peut appeler la politique spirituelle du christianisme dans un temps où il avait à fonder une société nouvelle et un gouvernement. C'est là en effet la gloire des Pères. L'attrait véritable de leurs ouvrages, ce ne sont pas seulement les beautés littéraires répandues dans ces pages éclatantes comme l'imagination de l'Orient, et quelquefois brûlantes comme les passions du Midi : c'est aussi le spectacle de cette société spirituelle qui s'élève et grandit sur les ruines du monde ancien. Je trouve dans une page de saint Augustin la figure éloquente de ce travail immense entrepris par les Pères de l'Église : « Il y a deux villes, dit-il, l'une qui est Babylone, l'autre qui est Jérusalem; l'une qui a pour roi le démon, l'autre qui a pour roi Jésus-Christ. Tous ceux qui n'ont de goût que pour les choses d'ici-bas, tous ceux qui préfèrent à Dieu les faux plaisirs de la terre, et non ceux de Jésus-Christ, appartiennent à cette ville qui est appelée symboliquement Babylone, et qui a le démon pour roi. Tous ceux qui, au contraire, n'ont plus de goût que pour les choses du ciel, qui s'appliquent aux biens éternels, qui sont humbles,

doux, justes, saints et purs, appartiennent à la ville qui a Jésus-Christ pour roi. » Le vieux monde avait succombé. Babylone était en cendres. Il fallait édifier la ville nouvelle, la nouvelle Jérusalem, la vraie cité de Dieu. Telle fut l'œuvre des Pères. Quelle est la part de chacun d'eux dans cette architecture divine? Quels instruments ont employés ces grands hommes? quelle parole, quelle politique, quelle éloquence? quelle éducation ont-ils donnée à ce monde nouveau qu'ils enfantaient au souffle de leur parole, et qu'ils façonnaient de leurs puissantes mains? Voilà les questions que M. Charpentier se pose de préférence; voilà le point de vue fécond auquel il s'est habilement attaché. L'histoire de l'Église grecque et de l'Église latine est si vaste, que son livre, malgré les limites prudentes qu'il s'impose, touche à un grand nombre de questions diverses très-intéressantes et soigneusement étudiées. Je ne puis les indiquer toutes, et je me bornerai, dans cette analyse, à considérer l'objet principal de l'ouvrage, le tableau de la formation de la société chrétienne.

Il est difficile de former une société quand l'esprit de famille n'existe plus. Le christianisme avait trouvé la famille en décomposition et le mariage discrédité. Dès les premiers empereurs, on proposait des primes d'encouragement pour le mariage et la paternité. Tacite nous fait assister à ce triste spectacle d'un patricien tombé dans la misère et alléguant en plein sénat, pour obtenir un secours de Tibère, qu'il ne s'est marié que par l'ordre d'Auguste et avec la promesse d'une indemnité. « Qu'est devenue, dit Tertullien, cette antique félicité du mariage? Pendant près de six cents ans, il n'y eut pas un seul exemple de divorce. Aujourd'hui le divorce est comme le fruit et le vœu du mariage[1]. » La femme, en quittant le gynécée, avait perdu

1. *Apologétique*, chap. VI.

intégrité des mœurs. Pour réformer la société, le christianisme dut nécessairement réformer la famille. Il prépara les mères en instruisant les femmes, et les femmes en levant les vierges. Le christianisme aime et prêche la virginité ; c'est à ses yeux un état plus parfait que le mariage. Mais la doctrine de la virginité n'est ni exclusive ni intolérante chez les Pères, et, quoi qu'en ait pu dire une philosophie étroite, elle n'a jamais menacé d'un danger sérieux la perpétuité du genre humain. On raconte, je le sais, que les pères et les époux se plaignaient de l'éloquence de saint Ambroise, qui, par ses éloges de la vie virginale, enlevait au mariage un trop grand nombre de jeunes filles. Mais les larmes perpétuelles que saint Basile verse sur les vierges qui se laissent faillir, et ses promesses de pardon, inspirées par la douceur de Jésus pour Madeleine, prouvent à la fois la clémence de l'Église pour les pécheresses et le contre-poids trop efficace que la faiblesse humaine opposait à la virginité. On peut même affirmer qu'en relevant la dignité de la femme, la virginité contribua à relever celle du mariage. En ouvrant à la femme, qui, dans l'antiquité, ne sait que devenir si elle n'est matrone ou courtisane, l'asile de la solitude et du couvent, la virginité crée pour elle une situation indépendante, respectée, et jusqu'alors inconnue. Elle l'affranchit, la met en quelque sorte sur le même pied que l'homme dans la société, et introduit par là l'égalité dans le mariage. La doctrine de la virginité, si poétique dans les Pères, est donc en même temps bienfaisante, même pour la famille ; et, quand saint Cyprien et saint Ambroise prêchent avec tant de grâce la pureté de la vie solitaire, ils n'exhortent pas le monde à la mort, selon le reproche déclamatoire du XVIII^e^ siècle, ils préparent la régénération du mariage par la dignité du célibat.

C'est une étude charmante que de suivre attentivement

dans les Pères cette longue éducation de la femme. Ici l'Église grecque et l'Église latine sont d'accord : ce sont les mêmes enseignements. Les Pères entreprennent de régler la vie de la femme tout entière, non-seulement ses rapports avec Dieu et avec le monde, son existence intérieure, ses mœurs, ses prières, mais même son costume. Tertullien le premier attaque en elle le goût de la toilette et de la coquetterie, et l'on peut conclure de l'insistance de ses préceptes qu'il juge très-profondes les racines du péché qu'il combat. Les Pères emploient ingénieusement à extirper la coquetterie tous les arguments qui ont prise sur une femme chrétienne. « Ces beaux habits, ces joyaux, s'écrie Tertullien, n'est-ce pas un vol fait à l'aumône? » Et quand il a intéressé la charité, il invoque la piété et les mâles vertus de la croix. « Ces parures efféminées amollissent le cœur. Des mains accoutumées à porter de riches bracelets seront-elles capables de porter le poids des chaînes? C'est le fer et non pas l'or que doivent connaître des chrétiens. » Il ne pardonne pas davantage le fard et les parfums : « Une femme chrétienne fait de sa tête une espèce d'autel où elle répand des odeurs à profusion. Elle se teint! Et pourtant Jésus-Christ a dit : « Qui de vous peut « faire un cheveu blanc d'un cheveu noir? » Ce sont les femmes qui osent démentir Jésus-Christ[1]. » Les femmes trouveront Tertullien bien sévère, si j'ajoute qu'il ne permet pas même aux têtes chauves les faux cheveux. « Vous chargez votre tête d'une masse de cheveux empruntés que vous élevez en forme de pyramide!... Mais au jugement dernier, ressusciterez-vous avec votre fard et votre vermillon, et les anges vous présenteront-ils à Jésus-Christ avec vos fausses chevelures? » Puis, changeant de ton avec une rare souplesse, il emploie un argument moins

1. Tertullien, *de l'Ornement des femmes*, liv. II.

terrible et dit spirituellement : « Voulez-vous que je vous parle moins chrétiennement? Vous êtes persuadées que vous ne devez tâcher de plaire qu'à vos maris. Eh bien! tenez pour certain que vous leur plairez d'autant plus que vous aurez soin de déplaire aux autres. »

Mais il ne faut pas que les femmes se contentent d'effacer leur fard et d'arracher les ornements factices de leur tête. Comme le dit encore Tertullien : « Elles sont coupables dans leur toilette, par ce qu'elles ont de trop et par ce qui leur manque; elles sont à la fois trop habillées et trop nues. » Aussi veut-il qu'elles portent un voile qui dérobe leur visage aux regards indécents, et il compose un traité spécial, plein de grâce, de naïveté et de profondeur : *Que les vierges doivent être voilées.* Ce ne sont pas les adversaires qui lui manquèrent. De toutes parts, on le voit d'après ce curieux ouvrage, les femmes argumentaient contre lui; elles lui citaient les livres saints pour avoir la permission de ne pas mettre de voile. Aucun précepte de l'Écriture ne prescrit le voile, disaient-elles; et elles rapprochaient, elles commentaient les textes, avec une érudition embarrassante, et défendaient la liberté de leurs attraits au nom de l'orthodoxie chrétienne. Rien de plus intéressant dans les Pères que ce spectacle des passions humaines luttant contre la pressante et souveraine autorité de l'Église, et se déguisant mieux sous les apparences de la vraie doctrine. Les Pères triomphaient néanmoins, et c'est leur sévérité salutaire qui finit par créer dans l'humanité ce caractère admirable de la vierge chrétienne, mélange de pureté, de douceur, de piété, de modestie, qui depuis dix-huit siècles a charmé l'imagination des hommes et donné à la poésie de nouveaux accents, un nouveau modèle à la peinture.

Je demande pardon à M. Charpentier de compléter par quelques citations nouvelles les pages excellentes qu'il a écrites sur l'éducation de la femme : c'est un sujet si

intéressant qu'on peut s'y attacher. Si l'on veut se faire une idée exacte de la prévoyance des Pères et de leur désir de tout régler en cette grave matière, qu'on lise l'instruction envoyée par saint Grégoire de Nazianze à Olympias le jour de son mariage : c'est une règle de vie conjugale qui embrasse tous les devoirs d'une femme, devoirs envers elle-même, envers son mari, envers ses enfants. Il lui recommande de vivre modestement chez elle, de ne sortir que pour aller à l'Église et au sermon, de ne recevoir que ses parents et les personnes âgées, et, qu'on me pardonne ce rapprochement profane, Molière semble avoir traduit saint Grégoire dans le portrait bourgeois que Chrysale trace de la femme parfaite :

> Former aux bonnes mœurs l'esprit de ses enfants,
> Faire aller son ménage, avoir l'œil sur ses gens,
> Et régler la dépense avec économie,
> Doit être son étude et sa philosophie.

Il n'est pas jusqu'à certain devoir plus mystérieux du mariage que l'autorité de saint Grégoire ne s'occupe de régler. Avec la candeur accoutumée des saints Pères, il ne craint pas de donner à une vierge chrétienne, le jour même de son mariage, le conseil suivant. Comme si sur un point délicat la traduction serait malaisée, je me sers d'une paraphrase en vers, par Desmarets de Saint-Sorlin, que je rencontre dans un recueil de poésies chrétiennes rassemblées par La Fontaine pour le prince de Conti; elle est assez plate, mais ne manque ni d'exactitude ni de décence :

> Réprimez du mari l'ardeur insatiable
> Par de secrètes raisons,
> Afin qu'il garde au moins un respect honorable
> Pour les saintes saisons.

On le voit, les Pères ont tout prévu, tout réglementé.

C'est cette plénitude et cette précision de détails, même sur les points qui semblent le moins les comporter, qui rend plus remarquable l'omission qu'ils font, dans le plan de vie de la femme chrétienne, des travaux de l'esprit. Cette omission est volontaire. L'émancipation de la femme, entreprise par les Pères, n'est pas celle que notre siècle a rêvée. Saint Clément d'Alexandrie définit, en un mot plein de sens et de profondeur, l'égalité de la femme telle que le christianisme l'a comprise et fondée : « La femme est l'égale de l'homme sous le rapport de l'âme, » c'est-à-dire que, sans interdire absolument à la femme la culture de l'esprit, le christianisme établit son principal titre d'égalité sur le perfectionnement moral, sur la vertu. Les Pères veulent que la femme soit sage, mais non savante, raisonnable, mais non raisonneuse. Dans ces entretiens charmants, où, par un beau jour de soleil, sur le gazon d'une riante prairie, saint Augustin discute avec sa mère, avec Adéodat son fils, et Trygetius son ami, sur quelque beau sujet de morale ou de religion, comme par exemple sur *le bonheur*, sainte Monique prend quelquefois la parole, brièvement et simplement, et saint Augustin lui répond avec un touchant respect : « C'est vous, ma mère, qui avez trouvé la vérité. » Et il ajoute : « Voilà le triomphe de la simplicité du cœur sur les lumières de l'esprit. » Sainte Monique, en effet, n'est pas une savante; c'est une sainte femme. Quand elle trouve le vrai, mieux que des esprits supérieurs, accoutumés aux spéculations philosophiques, c'est que Dieu parle par sa bouche, comme il parle quelquefois par la bouche des enfants. Comme la femme, l'enfant, aux yeux des Pères, représente l'inspiration divine des cœurs simples; il est pour eux un intercesseur naturel entre les hommes et Dieu. Saint Jérôme exprime admirablement cette idée touchante. La fille d'un pontife païen le consultait sur l'éducation de son enfant :

« Apprenez-lui d'abord, lui répond saint Jérôme, à se jeter dans les bras de son aïeul en chantant : *Alleluia !* Celui-là est un candidat à la foi, qui se trouve entouré de petits enfants chrétiens. »

Saint Jérôme est de tous les Pères celui qui a le plus souvent et le mieux pratiqué le gouvernement de la femme et de la famille, dont ils ont donné les lois dans leurs écrits. Saint Jérôme est un *directeur* dans le sens précis de ce mot au XVII^e^ siècle ; c'est en donnant le modèle de la direction spirituelle qu'il achève l'œuvre de l'éducation de la femme et la réforme de la famille. Les épreuves terribles du désert, dont il est sorti victorieux, lui donnent le droit de prendre sans imprudence sous sa tutelle ces nobles femmes romaines, Mélanie, Marcelle, Paula, Léa, Fabiola. Il les entoure de sa vigilance et de ses conseils ; il leur écrit des lettres admirables, où il mêle aux préceptes de piété de bons avis pour le gouvernement de leur maison et pour l'éducation de leurs enfants. Il est tour à tour sévère et profond comme Bossuet écrivant à la sœur Cornuau, ingénieux et doux comme Fénelon dans ses lettres spirituelles, tendre et paré comme François de Sales cueillant un bouquet de fleurs célestes pour sa chère Philothée.

Par ce mélange d'autorité et de douceur, qui fut aux premiers siècles le secret de son gouvernement moral, l'Église prépare, en régénérant la famille, la formation de la société chrétienne. Mais ce n'était là qu'un commencement. Il fallait encore pacifier cette société naissante, où la guerre éternelle du riche et du pauvre menaçait déjà d'éclater. Ce fut là le plus grand effort des Pères des deux Églises. Il n'est pas de sujet plus cher à leur éloquence que l'aumône et la charité. On ne peut trop admirer avec quelle variété d'arguments ils plaident pour le pauvre, sans l'irriter contre le riche par des déclamations impru-

dentes. Rare et difficile mesure dans un temps où, pour porter d'autres noms, les partis, dans la société, n'étaient pas moins ardents que dans le nôtre, et où les passions prenaient aussi volontiers les armes pour s'assouvir ou se venger ! Les discours des Pères attestent la profondeur des ressentiments de ces pauvres qui, voyant triompher la religion des pauvres et des malheureux, avaient pris sa victoire pour la victoire de la misère sur la richesse. Aussi, dans la bouche des Pères, quelles paroles de douceur et de paix ! quels efforts habiles pour calmer les passions frémissantes ! quel art merveilleux de désarmer le pauvre par une intercession fraternelle auprès du riche attendri ! Cette politique chrétienne prend toutes les formes que peut inventer le génie ed l'éloquence. Quelquefois, au moment où la prière du pauvre va devenir un murmure, l'orateur sacré s'arrête, et montrant aux malheureux qui l'écoutent le ciel étincelant d'étoiles : « Vous vous découragez, s'écrie-t-il, et pourtant c'est pour vous que les astres versent leurs doux rayons ! L'or et l'argent ne brillent pas dans vos demeures ; mais c'est pour vous que le soleil parcourt sa carrière, en éclairant vos pas[1] ! » Et il apaise ainsi les plaintes des hommes, en leur montrant les bienfaits de Dieu semés dans l'univers. Il relève le pauvre de la déchéance dont il se croit frappé, en le nommant avec respect de ce nom d'enfant de Dieu qui l'égale aux plus puissants du monde. Et, pour achever de combler la distance, il lui ouvre les tombeaux, et lui faisant toucher les cendres des princes et des grands capitaines, il le défie de distinguer dans cette commune poussière la pauvreté de la richesse, la faiblesse de la force, la laideur de la beauté [2]. Enfin, il ouvre le ciel lui-même, il y convoque le riche et le pauvre au tribunal céleste, quand Dieu paraît au milieu

1. Saint Basile. — 2. *Id.*

des nuées, assis sur un trône de gloire et environné des légions de ses anges. Le pauvre s'avance avec une noble assurance et reçoit la récompense éternelle de sa détresse éphémère ; le riche attend la sentence de Dieu immobile, épouvanté. « Infortuné ! s'écrie saint Grégoire de Nysse, tu enfouissais ton cœur avec tes trésors ! tu as laissé la miséricorde sur la terre. Il n'y a plus rien pour toi dans ce monde nouveau. Tu n'y trouveras point ce que tu n'y as point apporté ; tu n'as rien déposé dans les mains des pauvres, tu n'as rien à réclamer. » Rien, ajoute saint Chrysostome, si ce n'est le compte de tes violences, de tes rapines et de tes voluptés, qui n'ont pas été comme ta grandeur changées en une vile cendre. Tout, paroles et actions mauvaises, tout a été inscrit au livre éternel en caractères ineffaçables.

C'est par cette éloquence pathétique et prudente, c'est en opposant au partage inégal de ce monde le partage nouveau du royaume céleste, en relevant le pauvre à ses propres yeux, et en faisant de l'aumône, pour le riche, une rançon offerte à Dieu, que l'Église, dès son origine, a fait régner dans la société chrétienne la paix et la charité. On a voulu, il y a quelques années à peine, voir dans les Pères les aïeux du communisme, et dans le phalanstère le dernier mot de l'Évangile. C'est pure illusion. Les Pères s'accordent tous pour prêcher le respect des droits établis aussi bien que l'obéissance au pouvoir, même, comme dit Lactance, au pouvoir persécuteur. Ils enseignent qu'en prélevant pour l'indigence une part sur son bien, c'est une restitution qu'on fait, non pas aux pauvres, mais à Dieu ; ils ne veulent pas que le pauvre vienne se présenter à la porte du riche comme un créancier qui a le droit d'être impatient. Ils savent que l'homme a naturellement un penchant à la paresse et une prétention à l'assistance, et, comme à leurs yeux une vraie société de chrétiens n'est pas celle où

une moitié charitable fait l'aumône à l'autre moitié mendiante, ils ordonnent au pauvre de légitimer sa prière par le travail et par la vertu. La misère, telle qu'ils l'expliquent, a bien une origine divine ; c'est un décret de la Providence qu'il faut respecter, même sans le comprendre. Mais elle a aussi son origine humaine qui laisse à l'homme sa part de responsabilité : c'est la paresse, c'est le vice. La seule communauté que prêchent les Pères, c'est celle du travail et de la vertu. Leur dernier mot sur cette question, c'est cette parole si simple et si profonde de saint Grégoire de Nazianze : « Tu veux être plus riche ; sois meilleur. »

II

J'ai essayé d'indiquer, d'après M. Charpentier, les principaux traits de la politique intérieure des Pères dans leur gouvernement de la société chrétienne. Je voudrais aujourd'hui, pour achever de faire connaître son remarquable ouvrage, caractériser brièvement leur politique extérieure, je veux dire les rapports de l'Église naissante avec l'État, avec le paganisme, les philosophes et les dissidents.

Bossuet a dit : « L'Église a fait régner les rois dans la conscience ; c'est là qu'elle les a fait asseoir sur un trône, en présence et sous les yeux de Dieu même. Quelle merveilleuse unité ! Elle a fait un des articles de la foi, de la sûreté de leur personne sacrée ; un devoir de la religion, de l'obéissance qui leur est due. » Dès le IIe siècle du christianisme, le premier des grands apologistes, saint Justin, tenait aux empereurs le même langage : « Ce qui devrait surtout vous réconcilier avec la doctrine des chrétiens, écrivait-il à l'empereur Antonin, c'est que nulle autre n'est plus propre à maintenir l'ordre et la tranquillité dans l'État. » Ainsi, dès les premiers temps, l'Église se

présente pour ainsi dire à l'État comme une coadjutrice; elle offre à l'empereur, en échange de sa protection, ou au moins de sa neutralité, l'obéissance de ses sujets, que la loi ne suffit pas pour assurer. « La loi, dit encore saint Justin, la loi toute seule, avec les peines qu'elle inflige, impose-t-elle assez au méchant pour le contenir? » Au-dessus de la loi humaine, il faut pour frein au méchant, et pour garantie à l'État, l'intervention de la loi divine, c'est-à-dire de l'Église. L'Église seule consacre au nom du ciel le pouvoir terrestre de l'empereur, et le protége contre l'indocilité des peuples, en faisant de l'obéissance à un homme un devoir envers Dieu.

En tenant ce langage aux Césars, l'Église primitive n'était pas seulement habile; elle était sincère et disait la vérité. Quand on lit les Pères, on se trouve bien loin de ces temps, où la même puissance qui prêchait à son origine l'obéissance aux souverains finit par délier les peuples du serment de fidélité. Saint Augustin rappelle ces paroles de saint Paul : *Il n'est pas de puissance qui ne soit établie par Dieu*, et il ajoute : *soit qu'il l'ordonne, soit qu'il le permette*. Il va même si loin dans sa doctrine, qu'à ses yeux le droit de vie et de mort appartient au souverain. « Le soldat, dit-il dans *la Cité de Dieu*, qui ne tue pas quand le prince légitime le lui commande, est aussi coupable que celui qui tue sans ordre. » Et l'historien Cantù remarque avec raison que même alors, à la lumière des progrès nouveaux du christianisme, on ne concevait pas encore l'idée d'un nouveau droit public, on n'arrivait pas à la distinction nécessaire entre la force et le droit de juger.

Tous les Pères sont donc d'accord pour proclamer l'obéissance des sujets aux princes comme aux représentants de Dieu sur la terre; et par là, comme le dit très-bien M. Charpentier, la parole chrétienne rendit à la fois la sécurité aux empereurs et la dignité aux sujets. L'obéissance

chrétienne, volontaire et pieuse, n'était plus la servilité du paganisme; le pouvoir des Césars, affermi par la sanction divine, reposa sur la conscience humaine, et non plus sur la force et sur l'idolâtrie. Les empereurs, dit Montesquieu, purent mourir dans leur lit.

Les païens cherchaient à troubler par leurs objections cette alliance entre l'Église et l'État. Comment pouvez-vous, disaient-ils aux chrétiens, vous donner pour des sujets fidèles? Les sujets fidèles vont à la guerre, quand l'empereur le commande. Mais vous, comment iriez-vous combattre les barbares? Vous ne pouvez que leur présenter la joue gauche, quand ils vous ont frappé la joue droite. Et ils opposaient ainsi à la prétention de fidélité des chrétiens les préceptes de l'Évangile comme une contradiction insoluble. « Le précepte de tendre la joue droite, répondait saint Augustin, ne doit pas être entendu à la lettre; c'est une disposition de l'âme qu'il n'est pas nécessaire de pousser jusqu'à la pratique extérieure. Cela n'empêche pas de punir les méchants pour les améliorer même malgré eux, ou de repousser l'ennemi par la guerre, qui est loin d'être défendue par l'Évangile, puisque l'Évangile définit les devoirs du soldat. « Que le soldat les remplisse, que peuples et magistrats, maîtres et esclaves, rois, juges, publicains, maris, femmes, enfants, soient tels que le veut le christianisme, et l'État sera sauvé. » C'est ainsi que les Pères défiaient l'incompatibilité objectée par les païens, et conciliaient au profit de l'État la politique avec la religion.

Mais en même temps qu'ils promettent à l'État l'appui de l'Église, ils prennent possession de tous les droits que la doctrine évangélique a proclamés. Ils prêchent l'obéissance au souverain, mais l'obéissance dans l'ordre temporel. L'indépendance spirituelle, en d'autres termes la liberté de conscience, ce que Tertullien appelle si énergiquement *proprietas religionis*, voilà le premier droit d'un

chrétien : c'est le droit qu'a tout homme de ne consulter que sa conscience dans le commerce qu'il établit avec Dieu et dans le culte qu'il lui rend. « Chaque homme, dit admirablement Tertullien, reçoit de la nature la faculté d'adorer Dieu comme il l'entend. Qu'importe à un autre qu'à moi la religion que je professe ? La religion n'admet aucune violence, aucune tyrannie ; jamais elle ne doit être embrassée par contrainte, mais librement ; tout sacrifice doit être fait volontairement. » Lactance s'écrie aussi dans les *Institutions divines : Nihil est tam voluntarium quam religio.* Ainsi, à côté de l'obéissance temporelle, l'indépendance spirituelle, la liberté de la conscience humaine. « Voilà, dit avec raison M. Charpentier, la première trace de la séparation des deux pouvoirs, et comme du démembrement de la puissance impériale. Tertullien sépare déjà l'empereur du pontife ; à côté du trône nouveau qu'il lui élève, il place l'autel ; il y aura bientôt le juge en face de l'empereur. »

En attendant que le pape, tel que l'a fait le moyen âge, siége au Vatican, l'évêque défend déjà avec une fermeté invincible l'indépendance spirituelle de l'Église. Les ariens, politiques plus complaisants, s'efforçaient de se concilier l'empereur en lui subordonnant l'Église et en confondant entre ses mains l'autorité temporelle et le pontificat. Aussi les Pères ne se trompaient-ils pas quand ils repoussaient dans l'arianisme non-seulement une hérésie, mais une atteinte aux droits légitimes de l'Église, et certains empereurs clairvoyants protégèrent la doctrine d'Arius pour défendre leur omnipotence. L'Église eut besoin d'un art prodigieux et d'une persévérance admirable pour vaincre une hérésie qui offrait aux philosophes l'attrait d'une opinion philosophique et au pouvoir l'appât de la suprématie temporelle. Ce fut l'œuvre d'Athanase, un de ces hommes en qui la Providence, comme dit saint Grégoire de Na-

zianze, prend la mesure de ses grands ouvrages. Son génie, son courage indomptable, déjà retracés avec une éloquence supérieure par M. Villemain, ont inspiré des pages excellentes à M. Charpentier. Il a marqué avec beaucoup de netteté le caractère politique de la lutte; il a raconté avec une vive et attachante érudition cette victoire du christianisme, la plus difficile peut-être de toutes celles qu'il remporta dans les premiers siècles, et la plus importante, puisqu'elle assurait à la fois l'intégrité du dogme et l'indépendance de l'Église. Arius une fois vaincu, la doctrine des Tertullien, des Cyprien, des Athanase et des Ambroise triomphait : l'Église reconnaissait l'empereur; mais au-dessus de l'empereur elle plaçait Dieu; à côté de l'empereur, elle plaçait l'évêque. Un jour l'impératrice Justine, qui gouvernait pour son fils Gratien, fit sommer l'évêque de Milan de remettre aux ariens les clefs de la basilique Portia : « Le tribut appartient à César, répondit saint Ambroise; l'Église appartient à Dieu; elle ne peut être à César, car l'autorité de César ne s'étend pas sur le temple de Dieu. L'empereur est dans l'Église et non au-dessus d'elle. » Voilà la déclaration d'indépendance. Mais en même temps saint Ambroise dit à l'impératrice : « Voulez-vous mon patrimoine? vous pouvez le prendre. Demandez mon corps, je suis prêt à le livrer. *Je n'aurai point recours à la protection du peuple; je ne me réfugierai pas au pied des autels.* Mais pour ces mêmes autels, je sacrifierai ma vie. » Voilà la déclaration d'obéissance. Les Pères ne songent ni à protester contre le pouvoir temporel, ni à soulever le peuple, ni à le délier de l'obéissance, ni à déposer les souverains : ils obéissent, ils mourraient même pour obéir, mais ils mourraient aussi pour défendre l'indépendance de l'Église. Il y a désormais dans la société deux ordres distincts, l'ordre temporel et l'ordre spirituel; il y a deux pouvoirs, l'empereur et l'évêque, et dans l'évêque lui-même il y a le sujet et le chrétien : sujet,

il obéit à l'empereur; chrétien, il n'obéit qu'à Dieu. Voilà les vrais rapports de l'Église et de l'État, tels que les définissent les Pères. L'empereur est tout-puissant, mais seulement dans l'ordre temporel; l'Église est libre, mais seulement dans l'ordre spirituel. On peut, comme le dit très-bien M. Charpentier, prévoir déjà le pape dans l'évêque chrétien du IVe siècle; mais ce qu'on ne peut pas deviner, ce que la doctrine des Pères sur l'obéissance défend de prédire, c'est qu'un jour le pape sera Grégoire VII.

En proclamant la liberté de conscience, l'Église ne songeait sans doute pas seulement à sa propre défense; mais le principe nouveau ne pouvait être uniquement le bouclier des chrétiens; c'était un abri pour toutes les opinions religieuses, et les Pères avaient dû prévoir que les païens et les hérétiques l'invoqueraient à leur tour. Le christianisme victorieux ne pouvait, sans se renier lui-même, répudier le principe de la liberté de conscience, comme on brise un instrument désormais inutile. Refuser aux autres doctrines la liberté qu'il avait réclamée pour lui-même, et proclamer le droit de contrainte le lendemain de son triomphe, c'eût été une politique criminelle et vulgaire que les passions humaines ont pratiquée depuis, mais que la sagesse des Pères a dédaignée. Dans ces derniers temps, on a beaucoup parlé de tolérance. Si j'ai bien compris la discussion, il m'a paru que les nouveaux docteurs du christianisme tiennent la tolérance pour une invention moderne de l'esprit philosophique. A leurs yeux, c'est une machine de guerre construite par Voltaire ; c'est le cheval de bois poussé dans les murs de Jérusalem par les Ulysses de l'Encyclopédie. J'ai une grande confiance dans les nouveaux docteurs, mais une plus grande encore dans les anciens. Or à peine a-t-on étudié dans les Pères le caractère de leur polémique, on est tout surpris de les trouver plus tolérants que la plupart de nos apologistes contemporains.

Les Pères, en se servant d'autres expressions, distinguent aussi bien que nous la tolérance religieuse de la tolérance civile, l'une qui consiste à approuver toutes les religions en laissant à Dieu le jugement des consciences, l'autre qui consiste à permettre la profession de tous les cultes compatibles avec l'ordre social. Ne demandez pas aux Pères la tolérance religieuse : ils ne peuvent vous l'accorder. Le christianisme se nierait lui-même s'il ne rejetait comme fausse et condamnée par Dieu toute religion qui n'est pas lui. Mais la tolérance civile, je la trouve à chaque pas dans les Pères envers les païens, envers les hérétiques, envers les philosophes, et leur conduite est la réponse la plus décisive à ce passage du *Contrat social* où Rousseau, repoussant toute distinction entre l'intolérance civile et l'intolérance théologique, affirme que l'on doit logiquement haïr ceux qui se trompent et persécuter ceux qu'on hait. Si la conséquence avait été si rigoureuse, Prétextatus, Symmaque et mille autres païens illustres (Prudence l'a remarqué) ne seraient pas parvenus, sous les yeux des chrétiens vainqueurs, aux plus hautes dignités; Eunape et Zozime n'auraient pas écrit, dans la sécurité la plus profonde, des histoires hostiles au christianisme; et quand Libanius, le plus éloquent des rhéteurs, la gloire et le dernier espoir du paganisme, après Julien, menaçait de fermer son école, saint Grégoire de Nysse ne lui aurait pas adressé, dans une lettre charmante, cette prière si pleine de tolérance civile et de tolérance littéraire : « Je te conjure, dans l'intérêt de l'humanité, de ne plus penser à cette menace. S'il plaît à quelques insensés de renoncer aux lettres grecques en faveur de la langue barbare, je ne saurais louer pour cela cette condamnation dont tu menaces les lettres, ce silence dont tu menaces le monde. Qui osera désormais prendre la parole, si tu frappes l'éloquence d'un tel châtiment? » Ainsi les Pères n'étouffaient pas la

voix de leurs adversaires; ils les suppliaient de parler. Chrétiens, ils ne fermaient pas leurs écoles; écrivains, ils admiraient leur éloquence et ils montraient envers les personnes et la littérature des païens une modération que leurs successeurs laïques du XIXe siècle ne se piquent pas d'imiter.

A l'égard des hérétiques, c'est en vain que je cherche dans les Pères cette fameuse théorie dont les docteurs de notre temps ont donné la formule : « On châtie l'erreur, on ne la persécute pas. » Il semble que ce n'est pas là le sens de ces paroles de Tertullien : « Il n'est pas de la religion de contraindre la religion, *Non est religionis cogere religionem.* » Il semble que Lactance ne soupçonnait pas cette distinction lumineuse quand il écrivait : « Il faut défendre la religion non par le meurtre, mais par le martyre, non par la persécution, mais par le martyre, non par le crime, mais par la foi.... C'est dans la religion que la liberté a établi sa demeure. » Il semble que saint Chrysostome se méprenait sur la sainte efficacité du *châtiment*, quand il disait aux païens : « Nous ne vous châtions pas. Les chrétiens ne punissent pas l'erreur ; ils parlent et ils persuadent. » Il semble enfin que saint Augustin jugeait d'avance les inventeurs de cette formule charitable, quand il disait aux manichéens : « Que ceux-là vous *châtient*, qui ne savent pas ce qu'il en coûte pour trouver la vérité; que ceux-là vous *châtient*, qui ne savent pas combien il est rare que la sérénité d'un esprit religieux dissipe les ténèbres de la chair et de l'imagination! Que ceux-là vous *châtient*, qui ne savent pas par combien de soupirs et de gémissements on obtient de connaître les vérités de Dieu ! » Et lui aussi il proposait sa formule, moins ingénieuse et moins commode que celle de nos docteurs, mais apparemment plus chrétienne : « Soyez sans pitié pour l'erreur, soyez pleins d'amour pour les hommes. *Interficite errores; dili-*

gite homines. » Telle fut la politique des Pères dans leur lutte contre les hérésies : inflexibles envers les opinions, compatissants envers les personnes. On a souvent accusé, je le sais, les Pères de l'Église d'avoir appelé le pouvoir séculier au secours de l'orthodoxie. Vers la fin de sa vie, il est vrai, saint Augustin écrit à Vincent : « Les donatistes étant aussi turbulents qu'ils le sont, je suis persuadé qu'il faut les réprimer par les puissances établies de Dieu. » Et, en effet, les donatistes furent *châtiés*. A saint Augustin complice du pouvoir séculier dans la persécution, M. Charpentier oppose saint Augustin lui-même s'interposant entre les donatistes et le tribun Marcellin pour demander leur grâce, et s'écriant avec tant d'éloquence : « Pardonnez, et souvenez-vous que vous êtes un juge chrétien, et qu'en faisant le devoir de juge, vous devez aussi faire l'office de père. » Il croit découvrir, en examinant les faits de plus près, que cette contradiction n'est qu'apparente. Selon lui, quand saint Augustin demandait la grâce des donatistes, il priait pour des chrétiens égarés ; quand il appelait contre eux « les puissances établies de Dieu, » il requérait contre des criminels, car ils n'étaient pas seulement une secte ennemie de l'orthodoxie, ils formaient un parti qui dévastait les villes et les campagnes, le fer et la flamme à la main. Saint Augustin, qui avait intercédé pour l'erreur, pouvait, sans se contredire, demander secours contre la révolte. Ce n'était plus matière de foi, c'était affaire de police et de gouvernement. Cette argumentation ingénieuse a malheureusement contre elle un certain nombre de passages des controverses et des lettres de saint Augustin, où il approuve la violence contre les donatistes soumis ; mais, quand ce serait là une de ces contradictions déplorables, une de ces inconséquences perpétuelles de l'homme qui est homme encore même lorsqu'il est saint, la doctrine des Pères sur la liberté de conscience et la tolérance civile

n'en serait pas moins positive, moins inébranlable. Si le XVII^e^ siècle n'avait cherché dans la tradition des armes contre les protestants, avec la préméditation de n'y trouver que l'exemple de la violence, il aurait entendu de la bouche de tous les Pères, de saint Augustin lui-même, la condamnation de son attentat. On s'étonne que l'étude assidue des écrivains sacrés n'ait pas achevé d'ouvrir les yeux clairvoyants, mais prévenus, de Bossuet. Ce grand homme, en écrivant, dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, cet étrange passage : *Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, sont dans une erreur impie....* et en développant la même doctrine dans son fameux sermon sur l'*Unité de l'Église*, ne se rappelait que le serment du sacre, où les rois de France promettaient d'exterminer l'hérésie; mais il oubliait la séparation de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, du sujet et du croyant, si bien établie et si respectée par les Pères; il confondait Dieu et le roi, et la cour, comme dit très-bien M. de Maistre, était pour lui un véritable sanctuaire où il ne voyait que la puissance divine dans la personne de Louis XIV[1]. Ce fut là l'erreur du XVII^e^ siècle tout entier : il identifia la religion et l'État, et crut défendre l'État quand il persécuta l'hérésie. Cette confusion était si profonde dans tous les esprits, que les protestants eux-mêmes ne contestaient pas aux princes le droit de se servir du glaive contre les ennemis de la saine doctrine. « Sur ce point, dit Bossuet, je suis d'accord avec M. Jurieu. » Jurieu, en effet, suivait la tradition de Calvin, qui avait composé un traité spécial pour justifier l'emploi du fer et du feu en matière de propagande religieuse, et corroboré ses arguments par le supplice de Servet. Mais si une époque est excusable de prendre la liberté de

1. *Église gallicane*, p. 261.

conscience pour une affaire de police, et la persécution pour le droit des gouvernements, c'est le XVII^e^ siècle, sans doute, où la religion était la loi fondamentale de l'État, où le roi, fils aîné de l'Église, jurait à son sacre de conserver les privilèges de sa mère; ce n'est pas le XIX^e^, où il n'y a plus de religion d'État, où la liberté de conscience est depuis soixante ans l'article obligé de toutes les constitutions, où la foi est volontaire, où les cultes sont libres, et où les théoriciens de la persécution sont des anachronismes vivants, des débris du moyen âge égarés et solitaires au milieu du monde moderne, comme ils sont, dans leur innocente ignorance, les démentis involontaires de la tradition chrétienne et les adversaires aveugles des Pères de l'Église et des saints.

Il n'est pas jusqu'aux philosophes, jusqu'aux esprits indépendants qu'on appelle aujourd'hui *libres penseurs*, que les Pères ne combattent avec une modération inconnue aujourd'hui. Supposez qu'un philosophe, ouvrant naïvement son âme à tel athlète contemporain de la polémique chrétienne, lui soumette cette profession de foi : « Je crois à Dieu, à l'âme immortelle, aux peines et aux récompenses de l'autre vie, et je m'efforce de pratiquer le bien, persuadé que le chemin qui mène à Dieu est celui de l'homme de bien, qui, pénétré par les vérités du Créateur et par ces vertus que vous nommez des anges, hâte sa course vers lui de toutes les forces du cœur et de la pensée. » Que pense-t-on que répondrait le docteur au philosophe? Peut-être se contenterait-il de l'appeler matérialiste et athée; peut-être inventerait-il, pour le mieux stigmatiser, quelqu'un de ces noms inconnus aux dictionnaires polis, et surtout étrangers à la langue des saints Pères; dans tous les cas, il le dénoncerait aux personnes bien pensantes et à l'État, comme l'ennemi naturel de la société, de la paix publique et du gouvernement. L'évêque d'Hippone, moins

sévère parce qu'il est plus saint, n'appelle ni athée ni matérialiste Longinien, qui lui soumet précisément ce symbole du déisme épuré des derniers païens; il ne dénonce pas au proconsul Maxime de Madaure, qui lui expose la religion naturelle des derniers philosophes; il discute leur doctrine tantôt avec une gravité affectueuse, tantôt avec une ironie bienveillante, et il écrit même au premier: « Je t'aime, parce que j'ai vu dans la sincérité de tes entretiens avec moi que tu veux être homme de bien. »

Mais, je le répète, si les Pères sont doux et miséricordieux pour les personnes, ils sont inflexibles à l'égard des idées. Ils combattent l'erreur avec toutes les armes, avec le raisonnement et l'épigramme, avec l'indignation et la plaisanterie. Souvent même ils semblent préférer à la gravité d'un débat sérieux la vivacité des invectives ou la gaieté de la satire. Depuis saint Justin jusqu'aux derniers apologistes, presque tous les Pères se servent, avec un génie inégal, mais avec la même complaisance, de la satire pour combattre le paganisme. Des juges sévères ont reproché à ce beau livre de *la Cité de Dieu* bien des pages d'une justesse contestable et d'un goût équivoque, où saint Augustin, feignant de ne pas comprendre la grâce et la profondeur des fictions mythologiques, parodie pour ainsi dire le paganisme antique, comme la philosophie du XVIII^e^ siècle parodiait le christianisme. Dans cette longue guerre contre l'Olympe, il use, pour la plus grande gloire du vrai Dieu, des mêmes armes que le XVIII^e^ siècle pour le triomphe de la philosophie. En distinguant comme il convient entre les deux religions attaquées et en restreignant le sens du mot aux procédés de la polémique, on peut dire, malgré l'inconvenance et le paradoxe apparents, qu'il y a du Voltaire dans saint Augustin. Le saint ose pieusement tout ce qu'ose l'impiété du philosophe. Varron, pour expliquer la religion païenne, l'avait rattachée à son origine

vraie, le sentiment du divin inné dans tous les hommes. Saint Augustin soutient contre lui la thèse de la philosophie du XVIIIe siècle contre la religion positive.

Ce sont inventions de sages politiques,

comme dit dans *Polyeucte* le libre penseur Sévère, comme Voltaire le répète vingt fois après Corneille dans ses tragédies. Ailleurs, se moquant des dieux romains, fort inutiles dans le danger à leurs adorateurs, il raconte que, lorsqu'on arma les esclaves contre Annibal, on prit des lances dans les temples, comme si l'on avait dit aux dieux : « Quittez ces armes que vous avez si longtemps portées en vain ; nos esclaves en feront un meilleur usage. » Singulière ressemblance entre des temps et des orateurs si divers ! Ouvrez M. Thiers, et vous verrez les philosophes de 93 dire à saint Michel et à saint Georges, dont on portait les statues de bronze à la Monnaie : « Pauvres saints, au lieu de rester impuissants dans vos niches, allez vous fondre à la Monnaie, pour être utiles à la république. » Quelquefois une anecdote galante, empruntée à quelque honnête païen, comme Plutarque, qui la racontait chastement, parce qu'il croyait aux dieux, devient entre les mains de saint Augustin un de ces scandales heureux dont le ridicule retombe sur le paganisme, et qu'il exploite avec beaucoup de malice, d'esprit et de liberté. Veut-il expliquer l'origine de certaines divinités ? « Un jour, dit-il, un gardien du temple d'Hercule, étant de loisir et désœuvré, se mit à jouer aux dés tout seul, d'une main pour Hercule, et de l'autre pour lui, avec cette conviction que s'il gagnait, il se donnerait un souper et une maîtresse aux dépens du temple, et que si la chance tournait du côté d'Hercule, il le régalerait du souper et de la maîtresse à ses dépens. Ce fut Hercule qui gagna, et le gardien, fidèle à sa promesse, lui offrit le souper convenu et la fameuse courtisane Lauren-

tina. Or celle-ci, s'étant endormie dans le temple, se vit en songe entre les bras du dieu, qui lui dit que le premier jeune homme qu'elle rencontrerait en sortant lui payerait la dette d'Hercule. Et en effet elle rencontra un jeune homme fort riche nommé Tarutius, qui, après avoir vécu fort longtemps avec elle, mourut en lui laissant tous ses biens. Maîtresse d'une grande fortune, Laurentina, pour ne pas être ingrate envers le ciel, institua le peuple romain son héritier; puis elle disparut, et l'on trouva son testament, en faveur duquel on lui décerna les honneurs divins [1]. »

Voilà de quelle façon leste et piquante saint Augustin raconte l'origine des dieux; qu'est-ce donc quand il entre dans le détail de leurs attributions, et quand il énumère, par exemple, ceux qui accompagnent l'épousée sous le toit conjugal, « pour aider la jeune fille pâle et tremblante à faire le sacrifice, » et qu'il définit avec une vivacité d'expression trop pittoresque et une précision médiocrement chaste les fonctions de la déesse Virginiensis, « qui dénoue la ceinture, » du père *Subigus*, qui met la vierge aux bras du mari, de la déesse *Prema* qui l'empêche de se débattre, et de la déesse *Pertunda*.... Mais *tout est saint aux saints*, selon le vieil adage; c'est ce qui permet à saint Augustin d'achever la description; c'est ce qui me force à l'interrompre. Toujours est-il que ce n'est pas dans ce style que Bossuet écrit le *Traité de la concupiscence* et les pages admirables de l'*Histoire universelle* sur la corruption des païens. J'insisterais sur cette comparaison, mais M. Saint-Marc Girardin vient de promettre à nos lecteurs de rapprocher saint Augustin et Bossuet, et je ne veux pas m'exposer à mal faire ce qu'il fera si bien.

1. Je dois cette traduction si vive et si élégante à l'amitié de M. Saisset, professeur au Collége de France, qui achève en ce moment un beau travail sur *la Cité de Dieu*.

Voilà, disais-je, ce que des juges sévères reprochent aux Pères de l'Église : l'ironie, la satire, les plaisanteries désavouées par la décence, comme le luxe de leur rhétorique l'est quelquefois par le goût, et la subtilité de leurs arguments par la raison. Mais ce sont là surtout les fautes de leur siècle; j'ajouterai même : ce sont les avantages et peut-être les calculs de leur polémique. Les Pères n'ignoraient pas que les procédés de persuasion varient selon les temps. Telle époque, par exemple, a besoin qu'on lui parle le langage de la raison; telle autre, celui de l'imagination et du sentiment; telle autre, celui de la satire. Au commencement de ce siècle, deux apologies du christianisme parurent : l'une concise, solide, nourrie de raisonnements et de faits, armée d'une méthode vraiment philosophique, et sans autre ornement que sa simplicité; la seconde, brillante, romanesque, séduisante et chimérique comme les rêves de la poésie. L'imagination des hommes, desséchée longtemps au souffle aride du XVIII[e] siècle, fut insensible à la calme parole de l'évêque de Nantes, M. Duvoisin, et se laissa prendre aux enchantements du *Génie du christianisme*. M. de Chateaubriand persuada, pour un temps sans doute, mais enfin il persuada, précisément parce qu'il ne prouvait pas. *La Démonstration évangélique*, qui prouvait trop bien, fut oubliée. Les Pères, avec un discernement admirable de l'opinion de leur temps, comprenaient qu'il ne s'agissait nullement pour eux d'être, comme nous disons aujourd'hui, *compréhensifs*, et de rendre impartialement justice même aux idées que l'on combat. Saint Augustin écrivait pour tout le monde, et les Africains de Tagaste, de Carthage et de Madaure n'étaient pas de grands éclectiques comme nous. Aussi l'effort perpétuel de saint Augustin et des Pères est-il de renverser par l'ironie et la satire les dieux du paganisme, qui, détrônés dans le cœur des hommes, régnaient encore dans

leur imagination. Il fallait en effet, pour achever la conversion des païens, convertir leur imagination même, et rendre ridicules à leurs yeux ces divinités que la muse antique avait faites si belle : sinon un culte poétique de l'esprit aurait survécu à la ruine de la croyance, et les peuples, désabusés du dogme, auraient conservé l'idolâtrie païenne de la beauté. Quand saint Paul prêcha dans Éphèse l'adoration en esprit d'un Dieu unique, les ouvriers se répandirent en désordre dans les rues en criant : « La grande Diane d'Éphèse ! la grande Diane d'Éphèse ! » Ce n'était pas là seulement le cri des intérêts alarmés, M. Charpentier le reconnaît; c'était le cri de l'art menacé. Proscrire, dit-il avec raison, le culte matériel des dieux, c'était attaquer le peuple grec dans sa foi religieuse et dans sa passion d'artiste. Il fallait, pour que les païens devinssent vraiment chrétiens, que les dieux charmants de Phidias ou de Praxitèle ne fussent plus à leurs yeux qu'une pierre misérable, ou un vil bois que

Les vers sur leurs autels consumaient tous les jours.

C'est ce qui aiguise à chaque instant l'ironie de saint Augustin ; c'est ce qui égaye, quelquefois jusqu'au jeu de mots, la gravité d'Origène; c'est ce qui déride la science de saint Clément d'Alexandrie; c'est ce qui arrache à Minucius Félix cette description insultante : « Les hirondelles se posent sur la tête de vos dieux ; si vous ne les chassez, elles feront leur nid et leurs ordures dans leurs bouches divines; l'araignée couvre leurs faces de sa toile, et ces dieux que vous nettoyez sans cesse, vous en avez peur ! » L'illusion de l'idolâtrie une fois dissipée, le culte poétique de la beauté mortellement atteint par le ridicule, les dieux doublement vaincus dans la croyance et dans l'imagination des hommes, c'en était fait du paganisme.

Voilà la double défaite que M. Charpentier raconte avec

beaucoup de science et de talent ; voilà sur quelles ruines il nous montre la société chrétienne naissant et grandissant à la voix des Pères, et finissant bientôt par embrasser le monde. Il m'était impossible d'examiner toutes les questions comprises dans ce bel ouvrage ; j'ai choisi les plus intéressantes, celles qui se rattachaient de plus près à l'objet principal de M. Charpentier.

Je regrette de ne pouvoir qu'indiquer, en terminant, ses remarquables chapitres sur la légende et la poésie chrétienne, sur la tradition littéraire du christianisme, et principalement sur la comparaison des deux Églises. Le génie propre à chacunes d'elles y est défini avec une rare justesse, et une main savante autant que délicate pouvait seule marquer avec tant de précision l'influence des Pères latins sur les Pères de l'Église grecque. Je regrette aussi, dois-je le lui avouer ? de n'avoir plus la place de combattre son ingénieux paradoxe sur cette transformation de la littérature et de la langue latine aux premiers siècles de l'Église, qu'il faut appeler, selon lui, non pas une décadence, mais la substitution de l'idiome indigène et primitif à l'idiome étranger. Il croit, en effet, que la langue des Pères, c'est la langue de l'ancienne Rome, qui ressuscite après coup sur les débris de cette littérature savante, plaquée pour ainsi dire à la surface du génie romain par l'imitation factice de la Grèce ; ce qui le conduit à regarder le siècle d'Auguste comme un heureux accident, la littérature classique de Rome comme une plante parasite, et la littérature chrétienne comme le rejeton véritable du vieil arbre rajeuni. Mais je me reprocherais de discuter la seule idée peut-être qui manque de vérité dans le livre de M. Charpentier, quand je ne puis louer toutes celles qui ont à la fois la nouveauté et la justesse. Ce qui me console d'être si incomplet dans la louange, c'est qu'au risque de paraître m'occuper des Pères de l'Église plus que de M. Char-

pentier lui-même, j'ai cherché à donner au lecteur la substance de son livre, certain d'ailleurs que l'auteur me saurait encore plus de gré de communiquer ses idées que de vanter son remarquable talent. Les livres comme les siens sont les réservoirs des idées; les critiques ne sont, pour appliquer ici le mot Bossuet, que les fontaines publiques destinées à les répandre.

(*Journal des Débats*, 15 et 29 décembre 1853.)

L'ÉLOQUENCE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Fragment du discours d'ouverture, prononcé dans la chaire d'éloquence latine du collége de France, le 27 janvier 1857.

I

Il y a deux sortes d'éloquence, l'éloquence spéculative et l'éloquence d'action. L'éloquence spéculative cherche son objet dans les plus graves problèmes que la pensée humaine se puisse poser : l'existence de Dieu, les rapports du Créateur avec la créature, la destinée de l'homme, sa fin ici-bas, son espérance dans une autre vie, le souverain bien, la théorie des devoirs. Aux époques où la liberté est exilée de la terre, cette éloquence est la seule qui soit permise aux âmes généreuses, l'éloquence politique étant, comme dit Tacite, pacifiée, et l'éloquence judiciaire s'enfermant dans des intérêts trop terrestres pour offrir une satisfaction aux besoins éternels de l'âme. L'éloquence spéculative devient alors l'asile de l'homme qui, pour échapper à la servitude du monde matériel, se réfugie dans l'indépendance du

monde moral. Des deux philosophies qui sous les premiers Césars se partagent le monde romain, laquelle représente pour nous l'éloquence spéculative? J'ose à peine poser cette question. Il est clair que cette qualité n'appartient pas à la doctrine d'Épicure. Elle est tout entière au stoïcisme romain. Mais cette éloquence spéculative du stoïcisme, si haute et si fière, est, par sa hauteur et sa fierté même, au-dessus de l'humanité. Elle s'élance, elle plane au-dessus de nos têtes, et quand elle ose placer la béatitude du sage au niveau du trône de Jupiter, nous sentons entre sa grandeur et notre petitesse l'intervalle de la terre au ciel. Je prends une image de saint Augustin. Vous avez vu parfois, en vous promenant sur les grèves, ces grands oiseaux de mer, qui, aux approches de l'orage, déploient leur vol avec des voix mélancoliques et s'élèvent, à travers la brume, vers la région de l'azur et de la lumière. Vous les cherchez du regard, vous n'apercevez plus qu'un point, une aile blanche comme l'écume de l'Océan, et devant ce vol immense, vous vous sentez petits et comme attachés à la terre, jusqu'à ce que l'oiseau, las d'errer dans les nuages, s'abatte à vos pieds, épuisé, palpitant, sur le sable du rivage. Tels nous apparaissent ces fiers esprits du stoïcisme. C'est quand la tyrannie d'un Néron ou d'un Domitien se déchaîne sur le monde, que la pensée d'un Sénèque ou d'un Épictète prend son essor. Nous voulons la suivre; mais nous sommes trop faibles, et elle ne s'inquiète pas assez de nous emporter sur ses ailes et de nous soutenir sur les nues. Nous la contemplons d'ici-bas, brûlant en vain de nous élancer sur ses traces, et nous la voyons monter, monter toujours, jusqu'à ce que, fatiguée de chercher sa voie dans ce dédale de l'infini, elle retombe sur la terre de toute la hauteur du ciel, de tout le poids d'un effort inutile et d'une espérance déçue. Son essor nous décourageait et sa chute nous consterne. Telle est, Mes-

sieurs, dans sa grandeur solitaire, dans la hardiesse, et quelquefois, hélas! dans l'impuissance de son ambition, l'éloquence spéculative du stoïcisme.

Telle n'est pas l'éloquence d'action. Celle-ci ne s'enivre pas des voluptés de la spéculation. Elle ne plane pas au-dessus de nos têtes dans la sphère des idées. Ce n'est pas un voyageur qui gravit une cime presque inaccessible, d'où il jette un regard d'orgueil et de compassion sur les pâtres de la vallée. L'éloquence d'action marche, court, entraîne la foule sur ses pas et sème autour d'elle l'espérance, la force, l'enthousiasme, l'héroïsme. Ce n'est pas l'éloquence aristocratique de quelques lettrés qui travaillent en artistes au perfectionnement de leur âme et à l'accroissement de leurs lumières philosophiques, pendant qu'au-dessous d'eux le monde est dans la nuit. C'est l'éloquence populaire des ignorants et des simples, qui se lèvent un jour au milieu de la foule et qui entreprennent de sauver le monde. C'est l'éloquence qui jaillit comme un fleuve des entrailles du peuple et qui se répand sur l'humanité tout entière. C'est l'éloquence qui s'écrie, comme dans le *sermon sur la montagne* : « Heureux les humbles, heureux les pauvres, heureux ceux qui ont soif de vérité et de justice, heureux les persécutés, car le royaume des cieux leur appartient! » C'est l'éloquence qui met au service de cette vérité et de cette justice tout ce que peut donner l'homme, ses biens, ses travaux, ses veilles, son corps et son âme, sa vie et son sang. C'est l'éloquence des premiers chrétiens. Voilà, Messieurs, la différence de l'éloquence spéculative des stoïciens et de l'éloquence d'action du christianisme. Voilà la source de cette originalité de la parole chrétienne qui transforme le monde et la société, qui d'un bout à l'autre de l'univers secoue les âmes en léthargie, qui leur rend une foi, et avec la foi, cette liberté et cette force invincibles que donne le courage de mourir.

II

Le XVII^e^ siècle admirait les Pères presque autant que nous, les lisait mieux que nous ; et comme en ce temps-là les affections les plus légitimes étaient les mieux réglées, le XVII^e^ siècle nous a enseigné à la fois le goût qu'il faut avoir pour les Pères de l'Église et la mesure qu'il y faut garder. J'entends bien Pascal se plaindre qu'on dédaigne les Ambroise et les Chrysostome, pour s'attacher aux petits livres de piété molle et fleurie. J'entends La Bruyère reprocher à ses contemporains de trouver les Pères trop tristes et déplorer l'indifférence qu'ils inspirent. Mais je vois l'Église gallicane, si fertile en grands esprits, se retremper incessamment par la pratique des Pères aux sources vives du christianisme, et c'est peut-être ce qui a fait de l'Église de France, au XVII^e^ siècle, une gardienne si fidèle de la tradition. Je vois l'Université accorder le culte de l'antiquité sacrée avec celui de l'antiquité profane, et fonder cette continuité d'admiration impartiale à laquelle, quoi qu'on ait pu dire, l'Université est encore fidèle aujourd'hui. Rollin mêle aux citations de Démosthène et de Cicéron des fragments de saint Chrysostome et de saint Ambroise. Il donne même aux jeunes gens qui se destinent au saint ministère un conseil dont pourraient profiter ceux de nos prédicateurs qui seraient désintéressés de la gloire humaine, le conseil de graver dans leur mémoire et de répéter dans leurs sermons les plus beaux endroits des Pères, « attendu, dit ingénument Rollin, qu'il importe peu d'où soit tiré ce qu'on dit, pourvu que ce qu'on dit soit excellent. »

L'auteur d'un autre Traité des Études qui n'est pas célèbre comme celui de Rollin, et qui pourtant est digne de

l'être, le sage et ingénieux Fleury, aimait Homère et Platon jusqu'à regarder l'un comme un manuel de bonne conduite et jusqu'à défendre l'autre contre saint Chrysostome. Mais il n'avait pas perdu à cette école de la littérature païenne le goût des beautés moins profanes. Il recommande à son tour l'étude des Pères dont il était rempli, et dont le suc semble avoir coulé dans son livre charmant sur les mœurs des premiers chrétiens. « Saint Grégoire de Nazianze, dit-il avec grâce, et saint Basile sont de très-beaux esprits et des hommes très-polis, mais leur titre de saints leur nuit. » Et Fleury exhorte les jeunes gens à ne pas se laisser rebuter par là et à les lire, comme s'ils n'étaient pas des saints. Il y exhorte aussi les femmes. Car Fleury n'est pas de ceux qui composent la bibliothèque d'une femme d'un dé, de fil et d'aiguilles pour travailler au trousseau des jeunes filles à marier. « Est-ce que leur âme, dit-il, est d'une autre espèce que celle des hommes? Il faut donc qu'elles n'ignorent pas leur religion, ni qu'elles y soient trop savantes, de peur qu'elles ne viennent dogmatiser. » Fleury s'inquiète, on le voit, de la paix du ménage, et il croit la lecture des Pères parfaitement propre à entretenir les femmes dans cette juste mesure de savoir et de modestie qui assure le bonheur.

III

Le nom qu'il faut prononcer le premier, pour la priorité de la date comme pour la puissance sur l'opinion, c'est M. de Chateaubriand. Quand on lit aujourd'hui le chapitre du *Génie du christianisme* qu'il a consacré aux Pères de l'Église, on le trouve peu digne d'un si grand écrivain et d'un si grand sujet. C'est une série de jugements courts, incomplets et communs, sur les plus grands personnages

des deux Églises. M. de Chateaubriand cite à peine quelques lignes de ceux qu'il juge en quelques mots, et il les juge par ces assimilations commodes et trompeuses, qui font aisément fortune aux dépens de la vérité. Lactance est le Cicéron chrétien ; Ambroise est le Fénelon des Pères de l'Église ; Tertullien en est le Bossuet. Quant à saint Cyprien, « c'est la copie affaiblei de Tertullien, » comme l'affirme La Harpe, « dont il faut toujours citer l'autorité en critique. » Toute cette nomenclature est très-superficielle. Mais, Messieurs, il ne faut pas juger le *Génie du Christianisme* sur un chapitre, ni surtout sur la défaveur où ce livre célèbre est tombé. Notre tiédeur, en le lisant aujourd'hui, ne comprend plus l'enthousiasme des générations éteintes. Comme dans la ferveur de leur admiration nos pères accordaient tout à M. de Chateaubriand, nous, dans notre désaffection, nous lui refusons tout à notre tour. M. de Chateaubriand n'est pas, j'en conviens, un docteur de l'Église, qui ait enrichi d'arguments nouveaux ou d'une nouvelle autorité le livre austère du christianisme. C'est un peintre qui l'a, comme on dit aujourd'hui, illustré; et dans un temps où l'attention publique avait besoin d'être séduite, ces brillantes vignettes, exécutées par M. de Chateaubriand, ont attiré les yeux et les ont ramenés peu à peu sur le texte délaissé. Pour prendre une plus noble image, M. de Chateaubriand n'a pas, comme on le disait jadis, et comme il le disait lui-même complaisamment, relevé le temple et rouvert le sanctuaire. Mais sur le chemin désert du temple et sous le vestibule du sanctuaire il a tendu des draperies, disposé des guirlandes et semé des fleurs ; et la foule d'accourir, attirée par l'appareil pompeux de la cérémonie. Sa poésie a marché devant les peuples pour les ramener au temple, comme dans Virgile la colombe qui voltige devant Énée pour le conduire au rameau d'or. M. de Chateaubriand n'a pas converti les âmes : il n'a converti que les imagina-

tions. Mais quand la foi est sortie de l'esprit humain par la porte du raisonnement, qui sait si elle y peut rentrer par une autre porte que celle de l'imagination? Aussi M. de Chateaubriand disait-il souvent qu'il avait fait entendre à son temps la seule apologie du christianisme que son temps pût écouter. Il aurait pu choisir pour épigraphe du *Génie du Christianisme* cette parole de l'apôtre : « Je vous ai donné du lait à la place de viande, que vous n'étiez pas capables de supporter. » M. de Chateaubriand a rendu à la France, comme disait Mme de Staël, le plaisir de l'admiration, et préparé de loin, par les émotions de l'esprit, le réveil religieux des âmes dont nous sommes témoins aujourd'hui. De même, en accoutumant l'opinion à espérer dans les Pères de l'Église des Cicéron, des Fénelon et des Bossuet, en mettant en scène, dans *les Martyrs*, Cyrille à côté du grand prêtre d'Homère, Augustin avec Eudore au sommet du Vésuve, Jérôme avec Cymodocée sur les bords du Jourdain, M. de Chateaubriand communiquait à ces graves personnages de l'Église une part de la popularité de ses héros. Et déjà le public, séduit par ces esquisses brillantes de l'âge héroïque du christianisme, et amené par le roman au désir de l'histoire, appelait de ses vœux un peintre qui pût lui représenter dans toute leur vérité ces grands écrivains et cette grande époque, quand parut M. Villemain.

Ceux d'entre vous, Messieurs dont la mémoire peut remonter au delà de vingt-cinq ans se rappellent ces cours illustres où trois grands professeurs avaient la France pour auditoire, et d'où l'histoire, la philosophie et la critique littéraire sont sorties régénérées. Ces trois enseignements, dans leur diversité, s'accordaient merveilleusement pour continuer par la science le mouvement commencé dans les âmes par l'imagination et par la poésie. M. Guizot enseignait à la reconnaissance des peuples la part qui appartient

à l'Église dans l'œuvre de la civilisation. M. Cousin, en démontrant, sur les traces de M. Royer-Collard, les grandes vérités du spiritualisme devant des générations encore minées par le sensualisme du dernier siècle, replaçait au fond des âmes les bases réparées de la foi chrétienne. M. Villemain, par ses brillantes comparaisons entre les Pères et les grands sermonnaires du XVII^e^ siècle, jetait les premières assises du beau monument qu'il devait élever à l'éloquence de l'Église. Un jour qu'il avait cité un passage admirable de saint Chrysostome sur l'aumône, quelqu'un s'approcha de lui à la fin de sa leçon et lui demanda communication du morceau. A quelques jours de là, dans un salon où se pressait l'élite des hommes célèbres et des femmes élégantes, le maître du logis, présentant à M. Villemain quelques pages écrites, le pria de les lire à haute voix, et M. Villemain lut comme il sait lire le fragment que vous allez entendre :

« Pour que le pauvre soit digne de l'aumône, il suffit de sa pauvreté. Lorsqu'un homme s'offre à nous avec la recommandation du malheur, ne demandons rien davantage. En l'assistant, c'est sa nature d'homme et non le mérite de ses actions et de sa foi que nous honorons : c'est sa misère et non sa vertu qui nous touche, afin d'attirer sur nous-mêmes la miséricorde de Dieu. Car si nous voulons au contraire discuter rigoureusement les droits de ceux qui ont Dieu pour maître aussi bien que nous, il fera la même chose à notre égard, et, tandis que nous leur ferons rendre compte de leur vie, nous serons nous-mêmes déchus de la miséricorde divine. Car l'Évangile a dit : « Vous serez ju-« gés comme vous avez jugé les autres[1]. »

Savez-vous, Messieurs, où se passait cette scène si honorable pour l'éloquence chrétienne des premiers siècles? Savez-vous le nom de cet hôte illustre qui offrait à ses invi-

1. *Tableau de l'éloquence chrétienne*, p. 177.

tés un sermon au milieu d'une fête, comme du temps où Bossuet prêchait, dit-on, à l'hôtel de Rambouillet ? Ce n'était pas tout à fait M. le duc de Montausier ; c'était M. le prince de Talleyrand, et il retrouvait en écoutant saint Chrysostome une sensibilité qu'on pouvait croire émoussée depuis longtemps par les accidents de sa vie. Mais n'est-il pas vrai, Messieurs, ce fragment d'homélie qui d'un cours de Sorbonne passe dans un salon; cette société profane qui interrompt ses plaisirs pour se presser autour d'un Père de l'Église; cette curiosité qui précède la lecture; cette émotion qui la suit, tout cela n'était-ce pas le signe que le temps des Pères de l'Église était enfin venu, et que leur éloquence aurait un auditoire dès qu'elle aurait un historien ?

C'est alors que M. Villemain, appliquant aux premiers siècles de l'Église cet art qui lui appartient d'éclairer la littérature par l'histoire, rouvrit à nos yeux un monde enfoui sous terre et que nous ne connaissons plus. Il y a dans *les Martyrs* une page admirable. Eudore raconte qu'égaré dans Rome et traversant des champs abandonnés, il aperçoit des personnes qui se glissent dans l'ombre; il les suit et pénètre sur leurs pas dans une galerie souterraine à peine éclairée par des lampes suspendues. Tout à coup une harmonie semblable au chœur des esprits célestes sort de ces demeures profondes. Eudore regarde : il découvre une salle illuminée; sur un tombeau paré de fleurs, un prêtre célèbre les mystères des chrétiens. Des voix mélodieuses chantent au pied de l'autel. Eudore reconnaît les catacombes. Cette surprise et cette émotion d'Eudore, ne les avons-nous pas tous éprouvées, Messieurs, lorsque, pénétrant sur les pas de M. Villemain dans les origines de la littérature chrétienne, tout à l'heure si obscures pour nous, et maintenant illuminées par une science éloquente, nous entendions s'élever, comme des profondeurs de la primitive Église, les

voix harmonieuses et puissantes des Basile, des Chrysostome, des Ambroise et des Augustin[1] ?

LE PASTEUR D'HERMAS,

collection des Pères apostoliques, publiée par M. Albert Dressel. Leipsick, 1857.

I

L'Allemagne catholique et l'Allemagne protestante rivalisent depuis quelque temps de zèle pour publier, sous des formats commodes et dans des textes corrigés avec soin, les premiers monuments littéraires du christianisme. Tout récemment, M. Dressel, profondément versé dans l'étude des antiquités chrétiennes, vient de nous donner, en un volume in-8°, une édition des Pères apostoliques. La partie la plus neuve de ce travail, c'est une nouvelle traduction latine du *Pasteur* d'Hermas, trouvée par M. Dressel dans un manuscrit de Rome. On appréciera la valeur de cette découverte, en comparant la nouvelle traduction avec l'ancienne, celle qu'on trouve dans les recueils de Cotelier et de Fabricius,

1. M. Rigault a demandé, dans les derniers jours de sa vie, que son cours du Collége de France ne fût pas publié. Nous conjecturons qu'il ne regardait pas comme assez exact ce qui en avait été recueilli, et que n'ayant lui-même que des notes incomplètes sur ces brillantes improvisations, le temps lui manqua pour une rédaction définitive. Nous avons cru pouvoir, sans désobéir à une volonté respectée, réimprimer ces trois courts fragments, que M. Cuvillier-Fleury a cités dans le *Journal des Débats* du 1er février 1857. Les articles sur *le Pasteur* d'Hermas et sur *les Clémentines*, que nous tirons du même journal, resteront aussi comme un souvenir de quelques-unes des leçons du Collége de France. (*Note de l'éditeur.*)

la seule qu'on possédât jusqu'ici. Entre l'une et l'autre, on rencontre dès la première phrase des différences d'interprétation notables qui permettent d'éclaircir le sens controversé de plusieurs passages du *Pasteur*. Une autre nouveauté de cette édition, c'est un texte grec du livre d'Hermas, que M. Tischendorff a revu et joint à la nouvelle traduction latine publiée par M. Dressel. Le texte original du *Pasteur*, écrit primitivement en grec, était, on le sait, considéré comme perdu, jusqu'au jour où un visiteur fortuné des bibliothèques du mont Athos, M. Simonidès, prétendit l'avoir retrouvé au fond d'un couvent. M. Tischendorff n'est pas de ceux qui se sont laissé prendre aux découvertes ou plutôt aux inventions érudites de M. Simonidès. Non-seulement il ne confond pas le travail d'un paléographe du XIX^e^ siècle avec un manuscrit d'une antiquité séculaire; mais il ne regarde même pas le texte grec apporté de l'Athos comme le texte original du *Pasteur*. C'est tout simplement, à ses yeux une traduction grecque faite au moyen âge sur l'ançienne traduction latine. Cela diminue beaucoup l'importance du manuscrit grec; mais enfin, si c'était vraiment une traduction du moyen âge, il aurait encore son prix. En est-ce une? Je le souhaite plutôt que je ne l'affirme, tant le nom de M. Simonidès m'inspire de circonspection. *Timeo Danaos*. Du reste, ce n'est pas une question d'authenticité de manuscrit que j'ai dessein de traiter dans un journal. Je veux profiter de la publication récente du *Pasteur* pour entretenir nos lecteurs de ce curieux ouvrage du premier âge du christianisme.

Voici un livre, vieux de plus de dix-sept cents ans, composé moins de vingt ans après la mort de saint Paul, sous Domitien, par le frère d'un pape, par un chrétien, Hermas, qui avait connu le grand apôtre [1]. Ce livre vénérable, ne

1. Je fais grâce au lecteur de toute controverse sur la date et sur l'au-

fût-ce que par son antiquité, bien des chrétiens d'aujourd'hui en savent à peine le nom. Dans les premiers siècles de l'Église, il a joui d'une faveur et d'une autorité que n'ont pas obtenues les livres les plus illustres du christianisme. Quoique en certains passages il ait inquiété l'orthodoxie des théologiens modernes, les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques ne laissaient pas de s'en servir pour combattre l'hérésie. Saint Irénée le cite presque à l'égal des livres de l'Écriture; saint Clément d'Alexandrie y reconnaît une inspiration divine; Origène, saint Athanase, Eusèbe, vantent son utilité pour enseigner aux néophytes les premiers éléments de la vraie doctrine; Tertullien, devenu montaniste, le rejette comme apocryphe et l'accable de ses dédains, quand on s'en autorise pour lui démontrer son hérésie. Mais avant d'être montaniste, Tertullien l'admirait, le vantait et s'en armait contre les hérétiques en faveur de l'orthodoxie. Ce n'est pas le livre qui a changé, c'est Tertullien, ainsi qu'il arrive lorsque au lieu de juger les livres avec sa raison, on les juge avec sa passion, et que la passion faisant volte-face, on dénigre aujourd'hui ce qu'on célébrait hier.

La raison de la popularité du *Pasteur* dans la primitive Église, ce n'est pas seulement la bonté de la doctrine religieuse et morale qu'il renferme, c'est la forme dont Hermas l'a revêtue. Parlant non pas à des disciples, mais à des frères, il a laissé de côté le sermon et la dialectique, et il a mis sous leurs yeux une légende, le genre d'enseignement le mieux approprié à leurs besoins et à leur goût. La légende plaît aux imaginations pieuses; elle a surtout du crédit sur les âmes indécises qui ont la vocation plutôt que la force d'être chrétiennes, et dont la volonté chancelante

teur du *Pasteur*, et je me borne à reproduire l'opinion admise par Origène, Eusèbe et saint Jérôme, et chez les modernes par Le Nourry, Fleury et Tillemont.

cherche un appui dans le merveilleux. C'est particulièrement à ces âmes que s'adressait Hermas, comme nous l'apprend le témoignage des Pères, c'est-à-dire à la classe la plus nombreuse toujours, mais surtout aux époques où quelque grande vérité se lève sur le monde, assez éclatante pour éclairer les esprits, trop nouvelle encore pour vaincre les habitudes et transformer les mœurs. C'était là, aux premiers siècles, la condition d'une foule de chrétiens, convertis de croyance, mais non de conduite. Or, de toutes les conquêtes, ces demi-chrétiens sont la plus difficile à faire et à garder. On vient à bout des incrédules : contre eux on a le raisonnement. Persuadez-les, ils céderont. Mais contre ceux qui croient et se conduisent comme s'ils ne croyaient pas, le raisonnement est désarmé. Ce qu'il faut convertir, ce n'est pas leur esprit, c'est leur caractère, ce sont leurs passions, ce sont leurs habitudes, de toutes les conversions la plus malaisée. « Nous sommes, disent-ils, des hommes de bonne volonté, *homines bonæ voluntatis*, mais nous sommes faibles. Pour nous arracher à ce conflit de notre croyance et de notre conduite, il est besoin d'une plus grande force que la nôtre, d'une puissance étrangère et supérieure à nous. On nous dit : *aide-toi, le ciel t'aidera.* Non : que Dieu m'aide, et je m'aiderai. » Cela revient à demander ce que chacun réclame volontiers, un miracle exprès pour soi. Faites pour moi quelque chose, ô mon Dieu, rien qu'un prodige, et je suis à vous. Les plus grands esprits en sont là. Jean-Jacques a raconté que dans sa jeunesse il jeta une pierre contre un arbre : « Si je l'atteins, dit-il, c'est qu'il y a un Dieu. »

Dieu était prévenu : s'il permettait une maladresse, il faisait un athée. A plus forte raison, c'est là le besoin des faibles natures : il leur faut le merveilleux. Pour elles la légende est une forme excellente de conseil et d'encouragement. Les bons avis et les bons exemples qu'elle ap-

porte arrivent sous la protection du surnaturel, d'où ils tirent une puissance qu'ils n'auraient pas sans lui. L'étonnement de l'imagination agit de concert avec l'émotion du cœur. C'est là la première raison de la popularité du *Pasteur* dans la société chrétienne.

Mais le *Pasteur* n'est pas seulement une légende, c'est une confession. L'instruction religieuse n'y est pas donnée par Hermas à ses frères, mais par des personnages divins à Hermas; elle descend du ciel par la bouche de l'Église et des anges. Hermas est le pénitent; il se met en scène non pour reprocher aux autres leurs fautes, mais pour avouer les siennes; non pour prêcher, mais pour être prêché, ce dont le prochain s'accommode bien mieux, et c'est là la seconde raison du succès de son livre. Ce qui nous plaît dans ces confessions publiques (j'entends celles qui se font à genoux, avec le dessein d'édifier, et non celles qui se font debout et tête levée, avec moins de repentir que d'orgueil), ce qui, dis-je, nous y plaît, c'est que l'enseignement ne s'y impose pas au nom de la sagesse, c'est-à-dire au nom d'une supériorité; il se propose au nom des fautes commises, c'est-à-dire d'une infériorité, mieux accueillie de notre amour-propre. J'ai un secret plaisir à puiser dans vos aveux la preuve que jadis vous ne valiez pas mieux que moi et l'espérance que je vaudrai un jour autant que vous. Rien de plus propre à convertir les âmes fortes que le spectacle des vertus d'autrui; rien de plus propre à convertir les âmes faibles que le spectacle des péchés d'autrui, lorsque autrui s'en repent et se trouve bien de son repentir. Et voilà pourquoi Hermas, dans son histoire destinée aux indécis et aux faibles, commence par raconter ses fautes. *Le Pasteur* est divisé en trois livres : *les Visions*, *les Préceptes* et *les Similitudes*. Voici le commencement du livre des *Visions* :

« Celui qui m'a élevé vendit un jour à Rome une jeune

esclave [1]. Bien des années après, je la rencontrai, je la reconnus, et je me pris à l'aimer comme une sœur. A quelque temps de là, comme elle se baignait dans le Tibre, je lui tendis la main et l'attirai sur la rive. Et en la regardant je me disais dans mon cœur : « Que je serais heureux si j'avais « épousé une femme d'un tel caractère et d'une telle beauté ! » Voilà ce que je pensais, et ma pensée n'allait pas plus loin. »

Mais c'était déjà trop loin. L'amour, même platonique, était interdit à un homme marié, à un père de famille, comme Hermas, et, si pure qu'il la prétende, sa pensée n'en était pas moins un démérite conjugal. Aussi quelque temps après, comme il se promenait seul, et comme l'image de cette belle jeune fille l'avait amené peu à peu à la contemplation plus pieuse de la beauté générale des ouvrages de Dieu, il finit par s'asseoir et par s'endormir :

« Pendant mon sommeil, dit-il, l'esprit m'enleva et me transporta dans un lieu escarpé, où j'avais peine à gravir au milieu des rochers et des eaux. Parvenu sur un plateau, je me mis à genoux pour prier, et pendant ma prière le ciel s'ouvrit, et je vis la jeune fille que j'avais souhaitée, me saluant du haut du ciel et me disant : « Bonjour, Hermas. » Et moi la regardant, je lui répondis : « Que faites-vous là ? — « J'ai été appelée ici, dit-elle, pour dénoncer tes péchés « devant le Seigneur. — Eh quoi ! m'écriai-je, allez-vous « m'accuser ? — Non, mais écoute-moi : Dieu qui habite dans « le ciel, qui a créé les choses de rien et qui les a multipliées « en vue de sa sainte Église, Dieu est irrité contre toi, parce « que tu as péché envers moi. — Quelle est ma faute ? lui « dis-je ; où l'ai-je commise ? Quelle parole coupable ai-je « prononcée ? N'ai-je pas toujours été votre serviteur ? Ne

1. Je traduis sur l'ancienne traduction latine ; dans la nouvelle, publiée par M. Dressel, le sens de la première phrase est tout différent, et s'accorde moins bien, ce me semble, avec le reste du morceau.

« vous ai-je pas toujours respectée comme une sœur? Pour-
« quoi m'accuser de telles fautes? » Alors elle me dit en souriant : « Non; un mauvais désir est entré dans ton cœur,
« et dans le cœur d'un juste un mauvais désir n'est-il pas
« coupable? C'est un péché, un grand péché. L'homme juste
« qui a des pensées justes et qui marche dans la droite voie
« trouve Dieu toujours propice; mais ceux qui ont des pen-
« sées criminelles au fond du cœur s'attirent la captivité et
« la mort, surtout ceux qui aiment le siècle, qui se glorifient
« de leur richesse, qui n'attendent pas les biens futurs, sur-
« tout ces âmes vides qui doutent, qui n'espèrent pas dans le
« Seigneur, qui méprisent et qui perdent leur vie. Pour toi,
« prie le Seigneur, il guérira ton âme, et il effacera les pé-
« chés de toute ta maison, comme il a effacé ceux de tous les
« saints. » Elle dit, et le ciel se ferma : elle avait disparu....

Quelle est cette femme qui sourit à Hermas du haut du ciel? Hermas ne le sait pas encore. Plus tard elle lui apparaît de nouveau, vêtue d'un habit éclatant, et, comme Hermas est impatient de la connaître, un jeune homme se présente à lui pendant son sommeil : « Qui penses-tu que soit cette femme? lui dit-il. — Une sibylle, répond Hermas. — Tu te trompes, dit le jeune homme, c'est l'Église de Dieu. » Tout le monde se rappelle une autre vision plus célèbre que celle d'Hermas : « Sous un voile blanc, et ceinte d'oliviers, une femme m'apparut; elle portait un manteau vert et sa robe avait la couleur d'une flamme.... Je la reconnus, non pas à l'aide des yeux, mais par la vertu cachée qui venait d'elle, et je sentis la grande puissance de l'ancien amour.... « Regarde-moi bien, dit-elle, c'est « Béatrice[1]. »

C'était en effet Béatrice, la fille de Portinari; c'était l'enfant que Dante avait rencontrée pour la première fois dans

1. Dante, *Purgatoire*, chant XXX.

une rue de Florence, et dont il avait reçu, dit Boccace, le regard de flamme, l'espoir de la félicité suprême. C'était cette jeune fille qu'il retrouvait au ciel, montée sur un char emblématique, entourée des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, des Vertus et des Anges, et personnifiant la Théologie.

Entre la vision d'Hermas et celle de Dante, plus de mille ans se sont écoulés, et je ne veux pas dire assurément que la *Divine Comédie* s'est inspirée du *Pasteur*. Je note la ressemblance, non pour en conclure l'imitation, mais pour chercher le secret de ces conformités singulières nées spontanément du fond même du christianisme. La personnification de l'Église dans *le Pasteur*, ce n'est pas une simple allégorie. Cette femme qui représente l'Église, Hermas l'a connue, il l'a aimée, et c'est sous la figure de cette jeune fille autrefois chérie, que lui apparaît l'Église de Dieu. Ainsi la jeune fille d'Hermas joue un double rôle, un rôle historique et un rôle figuratif, comme la jeune fille de Dante : c'est d'abord une personne aimée, puis elle devient un emblème, chez Hermas, l'emblème de l'Église ; chez Dante, l'emblème de la théologie. Chez tous deux, c'est un sentiment qui se transforme en une idée, et de la combinaison d'une affection du cœur avec une pensée de l'esprit naît une personnification allégorique qui nous dévoile le secret du symbolisme chrétien. Qu'est-ce, en effet, que le symbolisme chrétien ? c'est un essai de conciliation entre l'idéal et le réel, essai périlleux, où l'on s'expose toujours soit à matérialiser l'idéal dans la réalité, soit à éteindre la réalité dans l'idéal. Le christianisme, selon la remarque ingénieuse et vraie d'Ozanam, a essayé de les concilier en adoptant pour les personnes et pour les choses une double interprétation : l'une littérale, qui leur laisse leur réalité, l'autre mystique, qui leur laisse leur idéalité. C'est ainsi que les personnes et les choses de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment ont été expliquées par l'Église, qui a vu en eux tout à la fois des réalités et des symboles. C'est ainsi qu'Hermas, amené par la beauté d'une jeune fille à l'idée de la beauté générale de la création, a mis dans l'héroïne du *Pasteur* tout ensemble une personne réelle et une chose idéale. C'est ainsi que Dante a formé d'une jeune femme qui a vraiment vécu et d'une idée abstraite de son esprit le personnage complexe de la théologie. Si l'on remontait plus haut, si l'on cherchait au delà du christianisme la trace de ces procédés mystérieux de l'esprit humain pour interpréter les choses, ne retrouverait-on pas l'origine éloignée de ce symbolisme dans la philosophie de Platon? Dans Platon, en effet, le réel n'est-il pas le premier degré qui conduit à l'idéal? N'est-ce pas le spectacle de la beauté physique qui enfante l'amour? L'amour de la beauté physique ne produit-il pas l'amour de la beauté morale, et celui-ci ne fait-il pas éclore en nous ces ailes sur lesquelles l'âme s'élève à la contemplation parfaite de l'idéale beauté? Ainsi dans Platon, comme dans Hermas, comme chez Dante, les réalités et les idées se rencontrent et s'unissent pour former l'idéal et le symbolisme, où l'art vient ensuite puiser les types de la vraie beauté, de la beauté qui tient à la fois du réel et de l'idéal, de la terre et du ciel. J'admire la vitalité des grandes idées de l'homme, qui, une fois semées dans le monde, se trouvent poussées par des courants invisibles de l'esprit humain là où l'on s'attend le moins à les voir renaître et fleurir, comme les semences légères transportées d'un monde à l'autre par les vents du ciel, et qui, loin des lieux où elles sont tombées de la fleur mourante, vont s'épanouir en de nouvelles fleurs. J'admire, à une telle distance du platonisme, dans ce livre obscur d'un des premiers chrétiens, cette réminiscence lointaine des poétiques imaginations de Platon, ce pressentiment plus lointain encore des inventions du Dante; j'admire ce légen-

daire des premiers siècles, qui d'un côté donne la main, à travers le passé, au philosophe païen du *Banquet*, et de l'autre, à travers l'avenir, au poëte catholique de la *Divine Comédie*.

Mais ne l'oublions pas, chez Hermas la légende n'est que la forme symbolique des préceptes, et le légendaire n'est qu'un moraliste, un moraliste chrétien. Il a soin, je l'ai dit, de ne pas parler en son nom. Au premier livre du *Pasteur*, c'est l'Église qui apparaît à Hermas. Au second, c'est un ange qui se montre à lui soùs la figure d'un berger, vêtu d'un manteau blanc, une panetière et une houlette à la main. C'est l'ange de la Pénitence. La pénitence est la voie du salut, et l'ange, le pasteur divin (de là le nom du livre), est le guide qui se charge d'y ramener les brebis errantes. Rien de plus conforme que ces images aux paraboles du Christ et aux récits de l'Évangile, où la légende chrétienne des premiers siècles emprunte presque toujours les allégories et les merveilles dont elle compose ses biographies poétiques des saints. Le berger révèle à Hermas les préceptes de la vie chrétienne, et lui enseigne une morale dont j'étudierai le caractère dans un prochain article.

II

La morale enseignée par le *Pasteur* à la société chrétienne n'est pas une science spéculative exposée dans une suite de beaux théorèmes sur le devoir, le bonheur et le souverain bien; c'est une science entièrement pratique et d'une application immédiate. On a vu précédemment Hermas, tout bon mari qu'il est, regretter, à l'aspect d'une jeune fille qui lui plaît, qu'elle ne soit pas sa femme. La jeune fille (c'est, on s'en souvient, la figure de l'Église) apparaît à Hermas et lui reproche d'avoir péché contre elle par la pensée.

Hermas, qui dans sa pensée ne trouvait rien que d'honnête et s'estimait innocent, verse des larmes abondantes en apprenant qu'il est coupable. Alors l'Église lui apparaît de nouveau et lui annonce que parce qu'il est bon et simple de cœur et qu'il pleure, lui si gai autrefois, Dieu est touché de son repentir. Mais ce n'est pas seulement le regret conçu par Hermas à la vue de la jeune fille qui a offensé Dieu. Hermas a une femme, et cette femme est médisante. Il a des enfants, et ces enfants ruinent leur père par leur dissipation et leur dépense. Il ne suffit pas à Hermas, pour apaiser Dieu, de s'être amendé lui-même par le repentir; il faut qu'il amende sa femme et ses fils; il faut, comme le dit l'Église, que chef de famille il gouverne mieux sa famille et qu'il « reconforte sa maison[1]. » Ainsi, selon le précepte de l'Église, se perfectionner soi-même ce n'est que le commencement du bien; la plénitude du bien, c'est de perfectionner les autres, d'amender après soi sa femme et ses enfants. La vertu dans le père, la vertu dans la famille, voilà, d'après Hermas, le progrès indispensable de la sanctification. Comment se perfectionner soi-même? On vient de le voir : en effaçant de son âme, par le repentir et par les larmes, jusqu'au dernier vestige d'une pensée même involontaire et en apparence innocente. On est frappé, en étudiant les premiers temps du christianisme, de la sévérité des maximes sur la pénitence. Elles se sont adoucies depuis lors : on ne croit plus que la vertu de la contrition s'épuise et qu'il n'y ait pas de pardon pour les récidives innombrables du péché. Mais aux premiers siècles on admettait qu'après avoir été baptisé le chrétien ne pouvait, s'il péchait, se repentir efficacement qu'une fois. Toute faute ultérieure semblait inexpiable. « Si quelqu'un pèche après le baptême, dit Hermas, il lui reste encore une pénitence à

1. *Conforta domum tuam*, liv. I, *Vis.* I, chap. III.

faire : si, après l'avoir faite, il pèche une seconde fois, il est perdu pour Dieu[1]. » Cette excessive rigueur tenait au respect des promesses du baptême. Ceux que la régénération par l'eau sainte ne préservait pas de nouvelles souillures, on désespérait de leur salut. Aussi le premier devoir enseigné par l'Église à Hermas, c'est la vigilance sur lui-même, sur sa conduite et sur sa pensée, c'est la crainte perpétuelle des chutes, condition absolue de la perfection personnelle. Maintenant comment Hermas perfectionnera-t-il sa famille? En réprimandant sa femme et ses enfants, en corrigeant leurs défauts, et en leur apprenant à s'en repentir, mais surtout en leur donnant lui-même l'exemple du devoir accompli, en observant plus religieusement que personne les lois fondamentales de la famille chrétienne, lois que dans le livre des *Préceptes* l'ange révèle à Hermas. Les deux principales sont la sainteté du mariage et son indissolubilité : la sainteté du mariage, qui ne permet pas même une de ces pensées en apparence innocentes qu'Hermas avait conçues et que l'Église lui a reprochées; l'indissolubilité du mariage, que l'adultère même ne peut rompre. Si la femme a trahi sa foi, dit l'ange, l'homme doit la quitter; mais désormais il vivra seul, sous peine d'être lui-même adultère, car le péché est égal dans le mari comme dans la femme. D'ailleurs elle peut se repentir; et, si elle se repent après avoir failli, l'homme doit la recevoir à son foyer, car le repentir efface la faute, si la faute n'a été commise qu'une fois. Voilà les enseignements de l'ange. Ce précepte profond de commencer par le perfectionnement de soi-même le perfectionnement des siens; ce respect pour la sainteté du mariage, qu'une seule pensée peut profaner; cette perpétuité du lien conjugal, que la trahison même ne peut rompre; cette égalité de la faute

1. *Précep.* IV, *Conf.* III, cf. chap. I.

dans l'homme, qui continue pourtant à se croire privilégié, et qui prête à l'infidélité du mari l'excuse insuffisante d'une innocence relative; cette puissance réparatrice du repentir, qui rend à la femme le droit qu'elle a perdu, c'étaient là des idées nouvelles et singulières, à cette époque de la société romaine où l'habitude invétérée de la répudiation et du divorce avait dissous le mariage et ruiné le fondement de la famille. C'étaient de grandes marques de ce respect nouveau pour la femme que le christianisme imposait au monde, et qui fut peut-être son plus gracieux bienfait. En lisant ce code de morale domestique apporté par l'ange à Hermas pour l'usage de la primitive communauté chrétienne, on pressent déjà le rôle civilisateur de la femme dans la société moderne, comme dans le personnage de cette jeune fille choisie par Hermas pour emblème de l'Église on voit commencer le rôle poétique de la femme dans les créations de l'esprit. Ainsi les premiers monuments des lettres chrétiennes nous annoncent les prochaines métamorphoses de l'âme humaine et de la société. La femme est près d'obtenir au foyer domestique une part d'autorité, et surtout de respect, refusée à la matrone antique; elle va prendre dans la littérature un rôle inspirateur qui complète sa destinée nouvelle; elle devient l'âme de la maison et le bon ange de la pensée. On croit assister, en lisant le *Pasteur* d'Hermas, à l'intronisation de ce pouvoir nouveau et charmant, et la révolution morale et littéraire qui naîtra du christianisme se révèle en traits distincts dans cette curieuse ébauche d'un chrétien du premier siècle.

Mais l'œuvre de la sanctification n'est pas achevée. On a vu le père se perfectionner lui-même et perfectionner sa famille par le même moyen, par la puissance du repentir. La femme n'est plus médisante, les fils ne sont plus débauchés. L'ange avait prédit que, si le père usait avec douceur

de son autorité pour corriger les siens, non pour les punir, la femme et les enfants deviendraient meilleurs, et que Dieu leur pardonnerait[1]. Mais ce n'est pas assez d'amender sa famille, Hermas doit amender la société en lui communiquant les préceptes de l'ange. Dans le livre du *Pasteur* éclate à chaque page cette ardeur de propagande, besoin irrésistible de toute doctrine qui a foi dans sa vérité. L'Église apporte d'abord à Hermas un livre où sont consignées ses instructions, et lui commande de le lire aux prêtres qui gouvernent la communauté des fidèles. Plus tard l'ange prescrit à Hermas d'écrire ses préceptes et ses paraboles, et de les communiquer à ses frères pour les exciter à la pénitence. Donner l'exemple de la foi, de la crainte et de l'amour de Dieu; mener une vie pure, et, si l'on commet des fautes, les expier par le repentir; chercher la vérité, fuir l'erreur, distinguer les vrais prophètes et les vrais serviteurs de Dieu d'avec ses faux prophètes et ses faux serviteurs, pour que la piété sincère ne porte pas la peine de la piété feinte; aux observances ajouter les œuvres; pratiquer la prière et l'aumône; secourir le pauvre quand on est riche, car le pauvre est au riche ce que la vigne est à l'orme : si l'orme soutient la vigne, elle portera des fruits pour elle et pour lui, qui n'a pas coutume d'en porter; si le riche assiste le pauvre, les prières du pauvre attireront sur le riche la bénédiction de Dieu, qui ne bénirait pas l'un sans les prières de l'autre : tels sont les préceptes les plus importants révélés par l'ange à Hermas. Ils se rapportent aux œuvres encore plus qu'à la foi. C'est qu'une doctrine nouvelle se fonde par l'action. Plus tard viendront les définitions précises des diverses parties du dogme, et la constitution de la discipline, et l'établissement du culte et des cérémonies. Au commencement, le capital ce sont

1. *Pasteur*, liv. I, *Vis.* II, chap. II et III.

les œuvres. C'est ce que le *Pasteur* enseigne dans un admirable passage, dans un dialogue qu'un disciple de Platon ou du Portique aurait écrit tout aussi bien qu'un néophyte chrétien, et qui nous montre la part de la religion naturelle dans le christianisme naissant :

« Je jeûnais sur la montagne, raconte Hermas. « Que fais-tu là? me dit l'ange. — Je suis à mon poste. — Que veux-tu dire? — Oui, je jeûne, selon ma coutume, en l'honneur du Seigneur. — C'est là ce que tu appelles jeûner? Je vais t'apprendre ce que c'est que le jeûne véritable. Écoute-moi. Le Seigneur ne désire pas ces abstinences inutiles qui ne sanctifient pas ceux qui se les imposent. Vis dans l'innocence, conserve un cœur pur, suis les préceptes de Dieu, crois fermement que, si tu te préserves de toute mauvaise pensée, de toute mauvaise action, tu as vécu selon sa loi : voilà le jeûne véritable, le jeûne agréable au Seigneur. Un jour, continue l'ange, avant de partir pour un voyage, un maître dit à son esclave : « Aie bien soin de palisser ma « vigne, et, si tu accomplis fidèlement mon ordre, je t'affran- « chirai à mon retour. » L'esclave palisse la vigne, et de plus, comme il y avait au pied des ceps de mauvaises herbes qui les étouffaient, de son propre mouvement il arrache les mauvaises herbes, et le maître à son retour trouve sa vigne pliant sous des fruits magnifiques. « Tu as fait plus que « ton devoir, dit le maître; je dépasserai mes promesses. Je « t'avais promis la liberté; tu es libre, et de plus je te donne « une part dans mon héritage. » Tous les amis du père de famille, et même son fils, applaudirent à ces paroles, et l'esclave affranchi devint un de ses héritiers.... — Que signifie cette parabole? dit Hermas à l'ange. — Jeûne, lui répond l'ange, ne prends que du pain et de l'eau, tu feras ce qui est écrit, rien de plus. Mais donne à la veuve, à l'orphelin, au pauvre le prix des aliments que tu ne prends pas, alors tu feras plus que ce qui est écrit; ton jeûne sera par-

fait, il plaira au Seigneur, et le Seigneur, invoqué pour toi par la prière du pauvre, te comblera de bénédictions[1]. »

Voilà la doctrine du *Pasteur*, merveilleusement appropriée aux besoins d'une société religieuse à qui les œuvres importaient encore plus que le dogme à l'heure où elle se constituait. Chez les vieilles religions, ce qui trop souvent domine, c'est la lettre ; chez les jeunes religions, l'esprit est souverain. Mais pour agir, pour accomplir les préceptes selon l'esprit de la loi nouvelle, il faut qu'une voix d'en haut fasse comprendre cet esprit, interprète cette loi, avertisse l'homme qu'il s'égare ou qu'il suit le droit chemin. Le *Pasteur*, qui représente toutes les idées par des emblèmes vivants, ne manque pas de personnifier les bons et les mauvais instincts de l'homme. Il apprend à Hermas que Dieu a donné à chacun de nous un ange gardien[2]. Ce bon ange, il est vrai, a un adversaire, un mauvais ange, également attaché à nous, qui lutte contre le bon et nous tend des piéges pour nous faire succomber. Mais si nous résistons, si par nos efforts nous nous montrons dignes de l'assistance de Dieu, Dieu vient à notre secours, et le démon s'enfuit[3]. Hermas expose ainsi la croyance poétique au bon et au mauvais ange, que plusieurs écrivains illustres de l'Église grecque, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, ont embrassée après lui, et il semble en même temps ébaucher la doctrine de la grâce qu'approfondira saint Augustin[4]. Alors que les idées chrétiennes sont encore enveloppées et qu'il n'y a qu'une Église, Hermas réunit dans sa théologie confuse les tendances qui se diviseront plus tard entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident. Légendaire et moraliste, il mêle l'imagination et la règle, les traditions religieuses, qui dans l'Église grecque deviendront des opinions

1. *Pasteur*, I, *Similitudes*, cap. I, II, III. — 2. *Simil.*, VIII, cap. III.
3. *Précept.*, liv. II, chap. VI. — 4. *Simil.*, VIII, chap. VI.

libres ou même des hérésies, et les dogmes, que définira l'Église latine, et qui deviendront l'orthodoxie catholique.

Je viens de résumer l'enseignement du *Pasteur* en essayant d'en faire ressortir le caractère essentiel de pratique et de charité : morale vraiment évangélique, qui comprend dans la perfection chrétienne l'obligation de travailler au progrès de la famille et de la société; morale bien éloignée de la doctrine mystique, qui plus tard réduira la perfection à l'absolue rupture de l'homme avec le monde et à l'achèvement égoïste de sa propre vertu. Un cercle de progrès qui s'agrandit toujours, et qui conduit Hermas du perfectionnement de soi-même à celui du prochain, des vertus individuelles aux vertus sociales, voilà l'image de la vie chrétienne telle que l'ange est venu l'enseigner. Quand le cercle est enfin parcouru, quand l'homme s'est élevé par degrés à cette sainteté active et bienfaisante, quel est le dénoûment du voyage? Un jour l'ange conduit Hermas sur une colline de l'Arcadie. Devant eux s'étend une plaine environnée de douze montagnes. Du milieu de la plaine, Hermas voit se dresser une grande pierre plus haute que les montagnes voisines et carrée comme une base d'édifice capable de supporter le monde. Sur cette pierre, à laquelle le temps a donné un air auguste de vieillesse, s'élève une porte neuve plus éclatante que le soleil. Autour de la porte se tiennent deux jeunes filles, vêtues de tuniques blanches. Bientôt six hommes vénérables paraissent, suivis d'une multitude qui, à leurs commandements, bâtit sur la pierre une tour immense, et la tour monte vers le ciel, formée de pierres blanches, choisies, taillées, équarries avec soin, et unies entre elles par un ciment si délié, qu'on dirait une seule pierre. Hermas, étonné, demande à l'ange de lui expliquer le sens de cette vision. « Je n'ai pas le temps à cette heure, répond l'ange; reste avec ces jeunes filles, je reviendrai bientôt. » Et l'ange disparaît.

« L'ange ne reviendra pas aujourd'hui, me dirent les jeunes filles. (C'est Hermas qui parle.) — Que ferai-je alors? répondis-je. — Attends jusqu'au soir : s'il vient, il te dira ce que tu veux savoir ; s'il ne vient pas, tu resteras avec nous. » Mais je leur dis : « Je resterai avec vous jusqu'au soir, et, si l'ange ne reparaît pas, je retournerai à la maison et je reviendrai demain. » (Hermas se souvient qu'il a été réprimandé par l'Église, pour avoir indiscrètement admiré la beauté d'une jeune fille, et il ne veut pas s'exposer au péril d'une admiration nouvelle et multiple en restant parmi les douze vierges). Mais elles : « Non, tu nous appartiens, dirent-elles à Hermas, et tu ne peux t'éloigner. — Où resterai-je donc? — Tu reposeras avec nous comme un frère, non comme un époux, car tu es notre frère, et nous voulons bien habiter avec toi; nous t'aimons. » Et moi, je rougissais à la pensée de rester avec elles. Et voilà que celle qui paraissait la première d'entre elles, m'entoure de ses bras et me donne un baiser. Puis les autres m'embrassent après elle comme on embrasse un frère, et, me conduisant autour de la tour, m'associent à leurs jeux. Les unes chantaient des cantiques ; les autres menaient un chœur de danse. Je me promenais avec elles en silence, et je me sentais rajeuni. La nuit vint; je voulus partir ; mais elles me retinrent. Je demeurai au milieu d'elles, au pied de la tour. Elles étendirent leurs tuniques à terre, me placèrent au milieu et se mirent à prier. Je priai comme elles, avec autant de constance et de ferveur, et me voyant ainsi en oraison, elles éprouvaient une grande joie. Je restai ainsi avec elles jusqu'au lendemain. Nous venions d'adorer Dieu, lorsque l'ange revint.... « Elles t'ont bien reçu? me dit-il. — A merveille, Seigneur. — Eh bien ! alors tu peux m'interroger, je t'apprendrai ce que tu veux savoir[1]. »

1. *Simil.*, VIII, chap. II.

Et l'ange explique à Hermas le sens de la vision qui a frappé ses yeux. La vieille pierre et la porte neuve, c'est Jésus-Christ, fondement de la doctrine et porte du salut. La pierre est vieille, parce que Jésus, source éternelle de vérité, est antérieur à tous les temps. La porte est neuve parce que Jésus, source de rédemption, n'ouvrira la porte du ciel qu'au dernier jour, au jour du suprême jugement. Les douze montagnes sont les douze tribus, à qui Jésus a été prédit. Les six hommes vénérables sont des anges du Seigneur ; les pierres choisies pour édifier la tour, ce sont les prophètes, les apôtres, les docteurs. La tour, c'est la tour de l'Église triomphante, le terme et le but du voyage de l'homme sur la terre, et les douze jeunes filles qui en gardent la porte, ce sont les puissances du fils de Dieu, les vertus célestes, qui ne révèlent les mystères intérieurs de la tour et n'en permettent l'entrée qu'à ceux avec qui elles daignent habiter, à ceux qu'elles revêtent de leurs blanches tuniques, c'est-à-dire qu'elles pénètrent de leur divine pureté.

Un autre jour le *Pasteur* conduit Hermas près d'un saule qui couvrait de son feuillage les champs et les montagnes. Sous son ombre sont rassemblés tous les hommes appelés au nom du Seigneur. Debout auprès du saule, un ange au visage radieux coupait avec une faux des rameaux de l'arbre symbolique et les distribuait à la foule, tandis que de nouvelles branches repoussaient sur le saule, dont le feuillage réparé semblait n'avoir rien perdu. Mais dans la plupart des mains qui portaient les rameaux on voyait les feuilles pâlir et la tige se dessécher ; d'autres branches, séchées à demi, restaient à demi verdoyantes ; d'autres gardaient leur séve et leur verdure ; d'autres se chargeaient de pampres et ployaient sous les fruits. Le saule, dit le *Pasteur* à Hermas, c'est l'emblème de la loi de Dieu. Ceux dont les rameaux se sont couronnés de pampres et de fruits, ce sont les bienheureux qui ont souffert la mort pour accomplir la

loi. L'ange ceint leurs fronts des palmes du martyre, et les introduit dans la tour de l'Église triomphante. Ceux dont les rameaux, sans porter de fruits, ont conservé leur vie et leur fraîcheur, ce sont ces justes qui ont vécu saintement, mais sans affronter l'épreuve de la souffrance. L'ange les revêt de tuniques blanches, et ils entrent dans la tour après les martyrs. Ceux dont les branches de saule sont à demi desséchées ne sont admis dans l'Église triomphante qu'après avoir fait reverdir leurs rameaux en les trempant dans les eaux de la pénitence; enfin ceux dont les branches n'ont plus ni séve ni couleur, ce sont les mauvais serviteurs de Dieu, exclus à jamais de la tour et condamnés à la mort éternelle.

Tel est, réduit au principal, et dégagé des répétitions inutiles, des épisodes accessoires et des allégories secondaires, le livre du *Pasteur* d'Hermas. C'est la légende appliquée à la morale, c'est la première forme de l'apologie chrétienne s'expliquant, non devant les ennemis du christianisme, mais devant ses amis timides qu'il faut fortifier contre eux-mêmes avant de les aguerrir contre leurs adversaires. C'est l'exposition allégorique d'une morale toute d'action et de propagande, qui assigne aux œuvres la grande part, et qui met l'esprit au-dessus de la lettre. Le salut est le but proposé à l'homme; la route du salut est la pénitence, non la pénitence oisive qui se contente de verser des larmes, mais la pénitence vaillante qui travaille partout à effacer le mal, en communiquant de proche en proche le progrès moral, du père à la famille, de la famille à la société. Enfin le guide de l'homme dans son voyage vers l'Église triomphante, c'est l'ange, c'est-à-dire la grâce envoyée d'en haut. Peut-être conçoit-on maintenant le succès de ce premier catéchisme, poétique et dramatique, qu'au premier siècle on lisait dans les familles chrétiennes et même, dit-on, dans les églises, comme on aurait lu l'Écriture. Cette

morale énergique et affectueuse, qui tournait vers l'action et la charité toutes les forces de l'homme, était la plus conforme à la pensée de l'Évangile et à la doctrine de saint Paul, et la plus capable de servir l'esprit de conquête d'une religion naissante. Cet art à la fois subtil et populaire de revêtir des allégories de l'Orient les idées sévères du christianisme, et de traduire les préceptes en visions, était un attrait pour ceux qui aiment à soulever les voiles, et une impulsion pour ceux que le merveilleux décide, parce que dans les créations poétiques de l'homme ils pensent reconnaître une révélation surnaturelle de Dieu.

Je pourrais souhaiter, en terminant cet article, qu'un ami des saintes lettres traduisît quelque jour le *Pasteur*, et le fît connaître au public français. Ce serait un vœu imprudent. Le réveil du goût public pour les œuvres de l'antiquité chrétienne a été vif; il ne sera durable qu'à la condition de ménager ce goût et de ne pas le soumettre à des épreuves indiscrètes. Déjà bien des lecteurs, qui ne se proposent ni de s'édifier, comme les âmes pieuses, ni de s'instruire, comme les doctes, mais simplement de s'intéresser, comme les gens du monde, se sont aperçus qu'ils lisent plus volontiers les grands écrivains de l'Église dans des extraits choisis que dans des textes complets. C'est que, même chez les plus illustres, l'art ne vaut pas la doctrine, et que le beau s'y perd dans les imperfections. Cela est vrai des œuvres de l'âge d'or de l'Église, plus vrai encore des ébauches de son commencement. Les écrits des premiers siècles chrétiens gagnent pour la plupart à n'être connus que par fragments. C'est les faire valoir que de les citer; ce serait les compromettre que de les traduire.

(*Journal des Débats*, 13 et 15 octobre 1857.)

LES CLÉMENTINES.

I

A propos d'une publication nouvelle de M. Dressel, j'ai essayé de faire connaître aux lecteurs du *Journal des Débats* le *Pasteur* d'Hermas, ce premier catéchisme chrétien où la légende se mêle à la morale et où les maximes évangéliques revêtent la forme poétique de l'allégorie. Je voudrais étudier aujourd'hui un autre monument de l'antiquité chrétienne, également publié dans ces derniers temps par M. Dressel, *les Clémentines*, ou les homélies attribuées à saint Clément. Je dis attribuées, car on n'est certain ni de leur auteur ni de leur date. Quelques écrivains ecclésiastiques, Origène, saint Épiphane, Rufin, les regardent comme l'œuvre de saint Clément, altérée plus tard par les hérétiques. Tillemont les croit du IIIe siècle. Les critiques modernes, sans les restituer à saint Clément, leur assignent en général une date plus voisine de son temps, le milieu ou la fin du second siècle. Nous avons deux rédactions de cet ouvrage : celle qui porte le nom de *Clémentines* se divise en vingt homélies dont le texte grec nous a été conservé. Selon toute vraisemblance, *les Clémentines* (à part les altérations qu'on y trouve) sont la plus ancienne rédaction. La plus récente, dont il ne nous reste que la traduction latine, sous le titre de *Recognitions* ou *Reconnaissances*, se divise en dix livres. C'est en beaucoup d'endroits une amplification des *Clémentines*, et elles portent les traces plus nombreuses encore des interpolations successives qu'y ont introduites les hérésies, comme pour marquer à leur effigie et s'approprier une œuvre accréditée dans la société

chrétienne. Ce sont *les Clémentines* que M. Dressel a publiées avec un soin irréprochable, d'après un manuscrit plus complet que ceux dont s'étaient servis les précédents éditeurs. Son travail ne laisserait rien à désirer s'il y avait joint une étude critique sur un ouvrage si curieux et si peu connu ; mais il a borné ses soins à la publication du texte, et il a laissé dans son œuvre une lacune que je me propose de combler. Sans renouveler le débat sur le véritable auteur et la date précise des *Clémentines*, prenons-les comme une œuvre anonyme du second siècle de l'ère chrétienne, et laissons-les au rang des apocryphes, où l'Église les a mis. Comme je n'y cherche pas des témoignages relatifs au dogme, mais simplement une peinture de l'état des esprits à une certaine époque, un écho des controverses publiques du christianisme naissant, je n'ai pas besoin d'agiter une question d'authenticité, et je puis presque dire comme Montaigne : « En l'étude que je traite des mœurs et mouvements, les témoignages fabuleux, pourvu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. »

Les Clémentines sont tout ensemble une œuvre d'imagination et une œuvre de polémique. Certes il est intéressant d'entendre les premiers avocats de la religion chrétienne, Quadratus, Aristide, Justin, Tatien, Meliton, Apollinaire, Athénagore, plaider pour elle devant les empereurs. Mais ces défenseurs de la foi nouvelle ont un caractère commun : ce sont des lettrés, et pour la plupart des philosophes convertis, qui viennent offrir au christianisme le secours d'une science puisée dans les écoles païennes de la Grèce.

Leurs apologies nous attestent l'alliance que forment alors le christianisme et la philosophie, et nous révèlent le travail d'esprit qui s'opère dans une élite de penseurs chrétiens. Mais le mouvement qui s'accomplit dans l'esprit populaire, la diffusion si rapide des idées chrétiennes dans les couches inférieures de la société, voilà ce que

nous montrent imparfaitement ces plaidoyers pieux composés dans le cabinet et officiellement adressés au pouvoir. A côté de ces ouvrages d'art, on voudrait étudier le travail spontané de la Doctrine chrétienne pénétrant dans les plus vulgaires esprits par les conversations de chaque jour, par ces controverses en plein air et au grand soleil qui avaient pour organes des orateurs populaires, pour témoins des artisans et des esclaves, pour théâtre la place publique. Si donc il existait un livre qui nous montrât le christianisme discutant au milieu des villes devant la foule rassemblée, au lieu de plaider avec art au pied d'un trône, voyageant de pays en pays, s'expliquant partout à la face du ciel, tenant tête à tous les adversaires qui viennent l'assaillir, païens et philosophes, comme un brave en champ clos ; si l'on nous dépeignait, pendant ces débats publics, l'attitude de la foule, l'émotion soulevée par la parole des orateurs chrétiens, le triomphe des vainqueurs, la honte des vaincus, les conversions qui se décident sur le champ de bataille et le progrès de la foi nouvelle dans le cœur des peuples ; si, pour nous attacher davantage, on ajoutait à l'exposition des idées l'attrait des aventures ; si les événements imprévus et merveilleux, les scènes théurgiques et dramatiques se mêlaient aux argumentations subtiles et passionnées ; si enfin ce livre était un roman, le premier roman chrétien, et une apologie populaire du christianisme, qui ne voudrait y contempler la vive peinture d'un siècle ? Eh bien ! ce livre existe, ce sont *les Clémentines*.

Le héros, sinon l'auteur des *Clémentines*, saint Clément, disciple de saint Pierre et de saint Paul, fut pape et gouverna l'Église de Rome avec une grande sagesse pendant neuf ans (de 91 à 100). Doux, conciliant, charitable, il rétablit la paix dans l'Église de Corinthe, troublée par des divisions intestines, et sa *Lettre aux Corinthiens* a été justement appelée par Tillemont un des plus beaux monu-

ments de la religion après l'Écriture sainte. Le tableau que saint Clément y trace de la vie des chrétiens de Corinthe avant leurs discussions est une page charmante, que l'aimable Fleury n'a pas manqué de citer. Clément souffrit le martyre en l'année 100, la troisième du règne de Trajan. La légende s'empara bientôt de sa mémoire. Saint Éphrem nous raconte que Trajan ayant relégué Clément dans la Chersonèse, au delà du Pont-Euxin, le saint fit jaillir du sol une fontaine, image de la vérité nouvelle dont il abreuvait les âmes, et convertit tout le pays. Alors l'empereur le fit précipiter dans la mer, avec une ancre attachée à son cou. « Aujourd'hui encore, dit Grégoire de Tours qui a recueilli la légende, le jour de la fête de saint Clément, la mer se retire sur un espace de trois milles, pour offrir un chemin sec aux pèlerins qui vont prier au tombeau du martyr et qui regagnent ensuite le rivage[1]. » Voilà ce que l'histoire et la légende nous apprennent de saint Clément. Voyons ce que le roman nous en apprend à son tour. C'est Clément lui-même qui s'y met en scène dans une suite d'entretiens ou d'*homélies*.

Clément était un jeune homme d'une noble famille alliée à celle de Tibère. Son père s'appelait Faustus, sa mère Matthidia, ses deux frères aînés Faustin et Faustinien. Une nuit, Matthidia eut un songe qui l'avertissait de quitter Rome avec ses deux fils aînés et de s'en tenir éloignée pendant dix ans, sous peine des plus grands malheurs. Faustus lui permit de partir. Elle s'embarqua avec Faustin et Faustinien sur un vaisseau qui devait la conduire à Athènes, où s'achèverait l'éducation de ses enfants. Pendant quatre ans Faustus attendit vainement de leurs nouvelles. Enfin il confia son jeune fils à des maîtres chargés de l'instruire, et il partit à la recherche de sa femme et de ses enfants.

1. *De Gloria martyrum*, cap. XXXV.

Vingt ans s'écoulèrent sans que Clément entendît parler de Faustus et de Matthidia, et il put se croire orphelin.

Ainsi privé de sa famille, seul dans le monde, sans les douces affections du foyer, Clément s'accoutuma de bonne heure à mener une vie d'étude qui convenait à son caractère triste et réfléchi. Il lut les livres des philosophes, alla d'école en école écouter leurs enseignements, et agita dans sa pensée toutes les questions qui, aux époques de doute, s'imposent aux esprits sérieux. Clément, tel qu'il se dépeint dans sa première homélie, ressemble à un de ces jeunes hommes du commencement du XIXe siècle, dont des romans célèbres nous ont retracé les portraits. Il a cette complaisance à s'analyser soi-même, qui est leur caractère commun. Il ne sait plus où se prendre. Il ne croit plus à rien, et voudrait croire encore. Il a soif de la vérité, et la vérité le fuit. Il la poursuit, il l'appelle, et après de vains efforts, découragé de penser comme d'agir, il est près de succomber à la tristesse et de s'affaisser sous le poids du doute et de l'inertie :

« J'étais jeune, dit-il, je vivais dans la tempérance et dans la chasteté, et mon âme était retenue comme captive par la tristesse et par l'ennui. Une pensée, j'ignore d'où elle m'était venue, m'obsédait sans cesse : la pensée de la mort. Que serai-je après avoir vécu ? Quelque chose ou rien ? un atome, un néant, sans mémoire de ma vie passée, et perdu dans l'oubli où le temps ensevelit toutes choses ? Ou bien existerai-je sans exister, sans connaître ceux qui existent, sans être connu d'eux, comme j'étais avant d'être né ? Le monde a-t-il été créé ? Avant d'être créé qu'était-il ? S'il a existé toujours, toujours il existera. S'il a commencé, il doit finir. Et après sa dissolution qu'y aura-t-il, sinon le silence, l'oubli, ou quelque chose peut-être que la pensée de l'homme ne saurait prévoir ?

« Telles étaient les questions qui, je ne sais d'où, ve-

naient à moi et m'obsédaient sans cesse. A force d'y réfléchir en vain, je fus pris d'une si amère tristesse que mon corps se desséchait et que mes joues se couvraient de pâleur. Plus j'essayais d'échapper à ces angoisses de l'âme, plus elles m'étreignaient violemment, et je gémissais de porter en moi le fléau de ma pensée, ignorant que Dieu m'avait donné en elle la plus bienfaisante des compagnes, et que je lui devrais un jour l'espoir de l'immortalité, comme je l'ai reconnu depuis et comme j'en rends grâce à la bonté du Seigneur[1]. »

René racontant le vide de son âme au sable des grèves et aux feuilles sèches des bois, Obermann s'asseyant sur la colline, épuisé par le double martyre d'un désir immense et d'une immense faiblesse, n'ont pas le front plus pâle que Clément et chargé d'un plus sombre nuage. C'est la maladie que nous avons crue celle du XIXe siècle qui se déclarait à Rome, il y a seize cents ans : tant il est vrai que les choses nouvelles sont rares et que les sentiments qui nous semblent les plus modernes ont déjà paru dans le cœur de l'homme, au moins à l'état d'ébauches; tant il est vrai que l'humanité, même en se développant toujours, ne cesse pas de se ressembler! Il y a pourtant des différences entre Clément et ses successeurs. Clément n'est pas arrivé comme René, comme Obermann, de la fatigue de l'âme au dégoût de la vie. L'idée du suicide est tardive : elle se produit quand l'homme, encore plus mécontent de la société que de lui-même, désespère de trouver son remède dans la société, comme dans son propre esprit et dans son propre cœur. Clément n'en est pas là. Il n'a pas de colère contre la société, et c'est sa première différence d'avec Obermann et René. Il en a encore une autre. C'est qu'il ne prend pas sa maladie pour un signe de grandeur,

1. Homélie I.

et qu'il n'y intéresse pas son orgueil. Il en souffre, il s'en plaint comme d'un mal, il ne s'en prévaut pas comme d'une supériorité. Clément est malade, mais n'en est pas plus fier. Il n'aime pas son mal : Obermann et René se complaisent au leur; c'est pour cela que Clément se guérit, et que les autres sont incurables.

Quel sera le remède de Clément? Chez nous la maladie de René et d'Obermann a fini par céder. Le XIXe siècle, dans la maturité de ses cinquante-huit ans, paraît en voie de convalescence. Le mal intérieur qui dévastait les jeunes gens d'alors, c'était de trop penser. On dit, ou plutôt les jeunes gens d'aujourd'hui disent eux-mêmes qu'ils ont pris un moyen héroïque de se guérir, c'est de penser le moins possible aux grandes questions qui faisaient pâlir et maigrir Clément. Ils se vantent d'être plus soigneux que leurs devanciers de leur santé morale et physique. Pour moi, j'ai meilleure opinion d'eux qu'eux-mêmes, et je crois qu'en se louant de la sorte, ils s'amusent à se calomnier. Quand s'élève une voix éloquente qui leur parle de la religion naturelle ou du devoir, grâce à Dieu, dans les jeunes gens, le vieil homme se réveille et se retrouve attentif et touché. Mais ce que je leur accorde volontiers, c'est qu'il faut que la philosophie s'arme de l'éloquence pour les arracher à leur indifférence. J'accorde qu'on en trouve peu qui, brûlant d'un pur amour pour le vrai, s'enferment nuit et jour, comme Clément, avec les pâles fantômes de la métaphysique. Ce n'est pas qu'ils ne pensent plus, comme ils disent ; mais leur pensée a changé d'objet. Ils sont descendus des nuages ; ils ont déposé à la porte des dernières écoles de la philosophie le fardeau des lourds problèmes, et ils courent d'un pas agile vers l'avenir, chargés pour tout bagage du souci d'aller vite et d'arriver loin. Le vent des idées positives gonfle les voiles de leur navire. Il les détourne du rêve en les poussant aux

affaires, et ils voguent sur cet océan de la vie moderne, non plus comme l'épicurien de La Fontaine,

Qui croit avoir pour soi le vent et les étoiles,

qui se laisse bercer par les vagues et qui s'endort sur la foi des zéphyrs, mais comme le négociant d'Horace, qui cingle vers le port avec sa cargaison. Voilà comme le XIXe siècle s'est guéri, remplaçant un mal par un autre, la fièvre de la pensée par la fièvre des affaires. Mais au premier siècle de l'ère chrétienne, alors que le monde travaillait à l'enfantement d'une société nouvelle, les jeunes gens, en proie au besoin de penser, n'avaient pas cette ressource des dérivatifs, privilége des vieilles sociétés qui ont des infirmités de rechange, et qui peuvent se donner une maladie au lieu d'une autre, dans l'intérêt de leur santé. Aujourd'hui Clément ne serait ni pâle ni exténué comme ce pauvre Phédon dont parle La Bruyère, le Phédon aux yeux creux, au corps sec, au regard triste, au visage maigre. Nous ne le verrions pas errer d'école en école, cherchant la vérité, comme un cerf altéré cherche l'eau des fontaines. Peut-être que, dans les premières ardeurs de la jeunesse, il aurait traversé, ne fût-ce qu'un instant, l'église de Saint-Simon; mais, comme il a beaucoup d'esprit, il aurait fini par devenir un homme bien posé, mêlé aux grandes affaires, dans un bel état de fortune, et par avoir, comme le Giton que décrit encore La Bruyère, le visage plein, le teint frais et l'œil content. Et voilà la différence du premier siècle de l'ère chrétienne avec le XIXe siècle après Jésus-Christ.

Parmi toutes les questions qui tourmentaient Clément, la plus grave à ses yeux, c'était celle de l'immortalité de l'âme. Il y revenait sans cesse, et, pour se consoler dans ses incertitudes, il se posait ce dilemme :

« S'il n'y a rien après la mort, à quoi bon m'attrister

ici-bas? Réservons la tristesse pour le temps où je ne serai rien qu'un peu de cendre qui ne la sentira pas. Si au contraire il y a une autre vie, pourquoi m'affliger inutilement? Je revivrai, et j'échapperai à ce néant dont la pensée me tue.»

Mais alors une autre réflexion s'élevait en lui : « Et si je revis pour souffrir, si ce qu'on raconte des enfers est une vérité, s'il y a des dieux qui châtient les méchants ?... » Et le pauvre Clément retombait dans ses doutes et dans ses souffrances. Que faire? où trouver la clef de l'énigme? Les siècles de scepticisme sont des siècles de crédulité. Quand on ne croit plus à rien, on commence à croire à tout. L'âme humaine a un tel besoin de se prendre à quelque chose, que, lorsqu'elle a lâché la proie, elle court aussitôt après l'ombre et remplace la religion par la superstition. Lucrèce a dit que les religions amènent les superstitions avec elles. Il est plus vrai de dire que les superstitions viennent après que les religions sont parties. La mer, en se retirant du rivage, laisse après elle des restes de substances et de corps organisés que l'œil n'aperçoit pas tant qu'ils sont couverts par la majesté des flots, mais que le reflux met à nu sur le sable. Les superstitions sont ces débris informes d'idées et de croyances que les religions laissent après elles en se retirant de l'esprit humain. Au premier siècle de l'ère chrétienne, le polythéisme tombait en ruines et la magie régnait. Les vaisseaux de Rome, en parcourant l'univers, lui avaient rapporté des dieux de tout pays, « si nombreux, disait Pétrone, qu'à Rome il était plus rare de trouver un homme qu'un dieu. » C'était le temps des astrologues et des charlatans de Chaldée, qui pullulaient dans les quartiers populaires de la capitale du monde. C'était le temps d'Apollonius de Tyane et de Simon le magicien, le rival de saint Pierre ; le temps des génies mystérieux venus de l'Orient pour remplacer les divinités déchues de la Grèce. Quand les dieux élégants d'Athènes, ces dieux

plus beaux que l'homme, eurent perdu tout prestige et tout crédit sur le monde, il fallut s'adresser aux dieux de l'Orient, dont l'aspect étrange et terrible imprimait une dernière secousse aux âmes engourdies. L'antique puissance de la beauté passait à la laideur, seule capable, dans l'universelle léthargie, d'éveiller une émotion religieuse, et la crainte, qui, selon l'impiété, avait fait les premiers dieux du monde, faisait aussi les derniers.

La terre classique de la superstition était l'Égypte, où la nécromancie florissait, où la philosophie se précipitait dans les mystères de la théurgie, où déjà l'on apercevait Porphyre et Jamblique à l'horizon. Clément veut partir pour l'Égypte. « J'irai, dit-il, trouver les hiérophantes et les prophètes; à prix d'argent, j'obtiendrai qu'un d'eux évoque un mort. J'interrogerai l'ombre, et il faudra bien qu'elle me dise si l'âme est immortelle. » Clément nous représente ce besoin d'une révélation surnaturelle qui tourmentait alors et qui a tourmenté depuis tant de nobles esprits. Puisque la vérité ne vient pas des dieux, qu'elle vienne des démons.

Ainsi parle Clément. Ainsi parlera le docteur Faust. « Philosophie, jurisprudence, médecine, et, pour mon malheur, théologie, j'ai tout approfondi, et maintenant me voici, pauvre fou, aussi sage qu'auparavant.... Viens donc, esprit que j'invoque, viens, apparais devant moi, dût-il m'en coûter la vie. » Mais au moment où Clément va partir pour l'Égypte, un philosophe l'arrête. « Que vas-tu faire? Évoquer les morts? S'ils refusent de répondre, de leur silence oseras-tu conclure le néant? Et s'ils répondent, comment porteras-tu sans remords un secret qu'il est impie d'arracher à la tombe? » Ces honnêtes arguments ne toucheraient pas le docteur Faust. C'est qu'il sacrifie tout à la science, même le bien. Il veut à tout prix goûter le fruit de l'arbre, dût-il l'accepter du serpent. C'est ce qui le perd. Clément, au contraire, tout avide qu'il est de la

science, lui a toujours préféré quelque chose, la vertu. Il se rend aux bonnes raisons du philosophe, et de peur d'offenser Dieu, s'il y a un Dieu, il renonce à consulter les morts. C'est ce qui le sauve. Clément sera guéri par le christianisme, et le docteur Faust, sur qui le christianisme est impuissant, attend encore sa guérison.

II

On a vu Clément, touché par les arguments du philosophe, renoncer à son voyage d'Égypte et à son dessein d'interroger les morts. Au retour du printemps, un bruit se répand dans Rome, que la Judée est le théâtre d'événements merveilleux. Un homme, investi d'une puissance surnaturelle, y fait, dit-on, des prodiges. Les paralytiques marchent, les aveugles voient,

Le muet parle au sourd étonné de l'entendre,

les morts ressuscitent, les démons s'enfuient du corps des possédés. Clément monte sur un vaisseau et part pour la Judée. On relâche à Alexandrie, et le voyageur va demander aux philosophes de la ville s'ils ont ouï parler des miracles de la Judée. « En effet, répondent les philosophes avec insouciance, des voyageurs nous ont appris qu'il s'y passe d'étranges choses, et qu'il y a là un homme qui prend le nom de fils de Dieu. Mais nous ne savons rien de plus.— Pourriez-vous, leur dit Clément, me faire connaître un de ces voyageurs qui arrive de Judée ?» Les philosophes le conduisent auprès d'un Juif nommé Barnabas. C'était le compagnon de saint Paul et de saint Pierre, celui dont il est question dans les *Actes des Apôtres*. Barnabas venait d'arriver à Alexandrie. Entouré d'une grande foule, il racontait sans emphase et sans art les miracles qu'il avait vu accomplir par celui qu'il appelait le fils de Dieu, et le peuple l'écoutait

avec une attention profonde. Les philosophes qui avaient amené Clément interrompirent Barnabas d'un air de supériorité, et d'un ton d'ironie : « Apprends-moi donc, dit l'un d'eux, pourquoi le moucheron, un si petit insecte, a non-seulement six pattes, mais deux ailes, et pourquoi l'éléphant, un animal si gros, est dépourvu d'ailes et n'a que quatre pieds.» Barnabas, laissant passer sans y répondre ces questions dérisoires qui tendaient à nier l'ordre de l'univers, du monde, et la sagesse de Dieu, continua son discours :

« Vous m'avez demandé, dit-il au peuple, de vous raconter les paroles et les actions de celui qui m'a envoyé vers vous.... Vous pouvez m'accorder ou me refuser votre confiance ; je ne cesserai pas de vous exposer ce qu'il vous est utile de connaître. Mon silence serait encore plus regrettable pour vous que pour moi. Je pourrais répondre aux vaines questions que l'on m'adresse, si on me les adressait par un amour sincère de la vérité. Mais, ô philosophes ! pourquoi vous expliquerais-je les causes de la structure différente de l'éléphant et du moucheron, à vous qui ignorez le vrai Dieu, le créateur du moucheron et de l'éléphant ? »

Ainsi parla Barnabas, et les philosophes de pousser des éclats de rire injurieux, de couvrir sa voix et de lui imposer silence comme à un ignorant et un fou. « Pour moi (c'est Clément qui parle), saisi de je ne sais quelle ardeur et quelle colère pieuse, je ne pus me taire plus longtemps, et je m'écriai : « O philosophes, combien le vrai Dieu a été « sage de vouloir si longtemps demeurer dans le mystère ! « Il avait bien prévu que les hommes sont indignes de le « connaître, et votre conduite le prouve à tout esprit sensé. « Parce que les envoyés de Dieu ne savent pas la grammaire, « parce qu'ils parlent un langage simple et sincère qui se fait « comprendre de quiconque l'entend, parce qu'ils sont sans « orgueil, sans jalousie et sans égoïsme, vous fermez vos « cœurs aux ministres de votre salut ; vous repoussez la vé-

« rité que ces barbares vous apportent, et qui vient avec « eux vous demander l'hospitalité. O philosophes, vous n'ai- « mez que l'éloquence, vous n'aimez pas la vérité.... Et ce- « pendant, si ces barbares ont raison, s'il existe un Dieu « qui doive un jour nous juger tous, que lui répondrez-vous « à ce Dieu, vous tous, vous les beaux esprits de la Grèce? « Viendrez-vous par hasard lui dire : « Pourquoi, ô mon « Dieu, ne nous avez-vous pas révélé votre volonté? » Mais « ou Dieu ne vous écoutera pas ou il vous répondra : « Quand « la fin des temps s'approchait, je vous ai envoyé mes am- « bassadeurs, et vous les avez repoussé par vos éclats de « rire et par vos outrages, et vous avez refusé ma lumière, « et vous avez rejeté mon amitié.... Vous m'avez haï, vous « n'avez pas su vous aimer vous-mêmes.... Pareils aux « aboiements des chiens indociles, vos cris ont étourdi les « oreilles avides d'entendre la voix du salut. Vous avez fait « tomber dans l'infidélité les cœurs qui appelaient la foi. « Quel pardon pouvez-vous attendre? Soyez maudits !... »

« Je venais de parler. Un grand murmure s'éleva parmi le peuple. Les uns m'applaudissaient avec bienveillance, les autres exhalaient leur colère, indignés et frémissants. Comme la nuit s'approchait, je pris la main de Barnabas et je le menai dans ma maison pour le dérober à la fureur de ses ennemis. Il y resta quelques jours, m'enseignant les éléments de sa religion, et il partit pour la Judée, où il était attendu par ses frères et où il devait célébrer une fête avec eux.... « Demeure quelques jours encore, lui di- « sais-je, et continue à m'enseigner ta foi. Moi aussi, un jour, « je mettrai ma parole à ton service, moi aussi je prêcherai « la doctrine de ton Dieu. Je partirai avec toi, je te suivrai en « Judée, je ne te quitterai jamais. » Mais lui : « Suis-moi au- « jourd'hui même ou je pars sans toi, car je ne puis différer « mon départ. » Ne pouvant partir avec lui parce qu'une affaire d'argent me retenait à Alexandrie, je l'accompagnai

jusqu'au port, après avoir reçu de lui des instructions pour le retrouver en Judée. Et je revins au logis le cœur triste et plein du souvenir de sa douce amitié[1]. »

Voilà la scène populaire où nous fait assister la première homélie. N'est-ce pas la vivante peinture de ce qui se passait chaque jour au Ier siècle du christianisme, quand de pauvres étrangers se présentaient dans les villes pour apporter la parole de Dieu ? La curiosité et les impressions mobiles du peuple qui se presse autour de l'apôtre, l'insouciance dédaigneuse des philosophes, leurs questions hautaines, le calme et la dignité de Barnabas, tout est naturel et vrai autant que dramatique. On sent que ce n'est pas une invention de l'art ; c'est le récit fidèle d'un témoin éloquent. Ce que j'y admire surtout, c'est le rôle de Clément, si généreux et si vrai. Quand il arrive dans Alexandrie, il n'a pas encore la foi ; c'est un douteur tourmenté de son doute : mais, averti par les bruits mystérieux venus de Judée, il pressent que cette vérité, en vain cherchée depuis si longtemps, il va enfin l'atteindre, et il la poursuit d'une nouvelle ardeur. C'est elle qu'il demande d'abord aux philosophes, puis à l'assemblée où parle Barnabas. Le calme de l'apôtre, ses graves et douces paroles, le frappent de respect et l'attirent. Quand il le voit assailli d'outrages, il ne supporte pas cette oppression de la faiblesse par la violence et de l'humilité par l'orgueil. Sa générosité s'indigne, son esprit s'éclaire. Il s'explique enfin que Dieu ait si longtemps caché la vérité aux hommes, puisque les hommes insultent et repoussent la vérité. Il comprend pourquoi elle s'est si souvent dérobée à ses prises, et, la reconnaissant sur les lèvres de Barnabas, il la salue, il l'adore de toute la ferveur d'un désir enfin exaucé. Il se jette entre les philosophes et l'apôtre, et laisse échapper cette invective élo-

1. Homélie I.

quente qui, remarquons-le bien, est un acte de foi. Clément arrive au christianisme par les bons sentiments de son âme ; il a le cœur trop noble pour n'être pas du parti de cet inconnu, si patient devant l'injure. Clément l'aime parce que Clément est bon, et que la bonté aime ceux qui souffrent ; la sympathie amène la confiance, et la confiance donne la foi. Clément croit à la parole de Barnabas ; du jour où il prend la défense de Barnabas, Clément est converti. Ce sont ses vertus qui l'ont fait chrétien.

On vient d'assister à une discussion publique du christianisme contre les philosophes. On va voir maintenant le christianisme aux prises avec le polythéisme. A Césarée, où le rendez-vous avait été pris entre Clément et Barnabas, celui-ci présente son nouvel ami à saint Pierre, qui accueille Clément comme un disciple de plus. Le lendemain, saint Pierre doit soutenir une controverse publique contre Simon le magicien, et en attendant le combat il donne à Clément, comme pour se faire la main, une leçon de philosophie.

La raison humaine, selon saint Pierre, est absolument incapable par elle-même de trouver la vérité. Quand par hasard la raison humaine trouverait la vérité, elle ne la reconnaîtrait pas : il faut que Dieu la lui révèle. En un mot, l'apôtre saint Pierre éteint résolûment le flambeau que l'apôtre saint Jean avait allumé dans l'esprit de l'homme et qui illumine quiconque vient en ce monde. Le saint Pierre des *Clémentines* est le premier des traditionalistes[1]. Après cette déclaration de principes, il fait à Clément des confidences plus singulières encore. Simon le magicien est un adversaire redoutable ; « heureusement, dit saint Pierre, nous avons des amis qui feignent d'être ses disciples pour nous instruire de ses desseins. L'un d'eux vient de m'avertir sur quel terrain Simon doit porter le débat. » Ces con-

1. Homélie II, chap. VI et VII.

troverses publiques sont une vraie petite guerre avec toutes les ruses de la grande.

Quel est le sujet du débat révélé par les affidés de saint Pierre ? L'auteur des *Clémentines*, quand il fait discuter ses personnages, va droit aux grandes questions, aux questions capitales pour le public de son temps, à celles que toute philosophie nouvelle, à plus forte raison toute religion nouvelle, doit d'abord résoudre, parce que ce sont les premières dont l'humanité demande la solution à toutes les religions et à toutes les philosophies. Entre Simon et saint Pierre, ce sera la question métaphysique de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. Entre Appion et Clément, ce sera la question de la règle morale. Ces deux questions embrassent tout, les idées et la conduite, les problèmes de l'esprit et les problèmes de la volonté. Ce sont les deux anneaux extrêmes de l'immense série des problèmes philosophiques, les deux bouts de la chaîne qu'il faut tenir et serrer dans nos mains.

Simon le magicien veut donc interroger saint Pierre sur l'unité de Dieu et combattre l'unité de Dieu, par des textes de la Bible. Quoi ! des textes de la Bible contraires à l'unité de Dieu ! Sans doute, et voici le mot de l'énigme :

« Il y a dans l'Écriture un grand nombre d'erreurs, dit saint Pierre à Clément. Moïse, qui n'a pu la rédiger tout entière, a confié le soin de cette rédaction à soixante-dix vieillards choisis. Mais ils se sont laissé surprendre par le démon, qui a introduit dans l'Écriture des mensonges contre le vrai Dieu.... Simon compte se prévaloir, dans sa discussion avec moi, de ces faux chapitres de l'Écriture inspirés par le démon.... Nous ne pouvons pas avouer publiquement qu'il y a dans l'Écriture des chapitres faux mêlés aux vrais : ce serait embarrasser la foi du peuple, qui n'a pas le discernement; ce serait l'indigner peut-être et nous faire passer pour d'impies blasphémateurs; ce serait faire les affaires de Simon.... Il faut par conséquent accepter les

faux chapitres, ceux du démon, et trouver dans les vrais, dans ceux qu'a inspirés Dieu, de quoi confondre les arguments de Simon[1]. »

Voilà donc, d'après saint Pierre, le chrétien placé par la Bible entre le mensonge et la vérité. Comment distinguera-t-il l'un de l'autre? Comment reconnaîtra-t-il les chapitres de Dieu et les chapitres du diable? La règle est bien simple: Dieu étant nécessairement parfait, tout ce qui, dans le Jéhovah de la Bible, contredit la perfection de Dieu, est un infernal mensonge; tout ce qui s'accorde avec elle est une révélation divine. Tel est le critérium proposé par saint Pierre, et il l'applique avec une étonnante énergie :

« Puisque ce Dieu est le maître de l'univers qu'il a créé, puisqu'il commande à tous, pourquoi prend-il la peine de mentir? S'il ment, qui dira la vérité? S'il ignore, qui donc a la science suprême? S'il hésite, s'il se repent, qui a la sagesse souveraine et l'immuable volonté? S'il est jaloux, qui donc est au-dessus de toute comparaison? S'il endurcit les cœurs, qui les fortifie? S'il ferme nos yeux et nos oreilles, qui donne la lumière et l'ouïe? S'il conseille la fraude, qui distribue la justice? S'il trompe, qui est sincère? S'il est faible, qui est le fort des forts? S'il est injuste, qui est juste? S'il fait le mal, qui fait le bien ?... S'il habite dans un tabernacle, que devient son immensité? S'il demande des sacrifices, des victimes, des libations, il a donc besoin de quelque chose?... S'il aime les flambeaux des temples, est-ce lui qui a fait les flambeaux du ciel? S'il est le dieu des combats, qui est le dieu de la paix?... S'il est cruel, qui est humain? S'il aime les adultères et les homicides, quel est le juge non prévaricateur? S'il est le dieu du crime, quel est le dieu de la vertu[2]? »

Et quand saint Pierre a terminé ce tableau, dont chaque

1. Homélie II, chap. XXXVIII et XXXIX. — 2. *Ib.*, chap. XLIII et XLIV.

trait se rapporte au Jéhovah biblique, c'est-à-dire à la contrefaçon du vrai Dieu par la main du démon : « O Clément! s'écrie-t-il, ô mon fils, ne reconnais pour dieu que le Dieu unique, père des hommes en même temps que leur maître, le Dieu juste et bon, bienfaiteur de l'univers, le Dieu éternel, incomparable, qui a fait toutes choses, et qui habite dans le cœur des hommes vertueux[1]. » Cette image du vrai Dieu est aussi dans l'Écriture, mais comme recouverte et voilée par l'image diabolique du faux Jéhovah. Sachons retrouver la vérité sous le mensonge, à la lumière de ce principe : la perfection de Dieu. Voilà toute la pensée de saint Pierre. Je lui en laisse la responsabilité. Cette page des *Clémentines* est sans doute une de ces interpolations ultérieures où l'hérésie s'est donné carrière[2]. Je remarque seulement que le critérium proposé par saint Pierre est un principe purement rationnel ; que c'est avec la raison, déclarée tout à l'heure radicalement impuissante, que saint Pierre établit la perfection nécessaire de Dieu ; que c'est avec la raison qu'il distingue dans l'Écriture ce qui contredit cette perfection et ce qui s'accorde avec elle, et que saint Pierre redevient quelque peu rationaliste de traditionaliste qu'il était, ce qui prouve que lorsqu'on éteint le flambeau de saint Jean, on finit tôt ou tard par être forcé de le rallumer.

Mais l'heure de la controverse est arrivée. Saint Pierre va au rendez-vous indiqué par Simon. Le magicien est un Samaritain qui dans ses voyages a étudié la philosophie grecque et la science des mages[3]. C'est un de ces réformateurs qui, dans la décadence du paganisme, ont tenté de

1. Homélie II, chap. LXV.

2. Saint Pierre va jusqu'à dire : « On trouve tout dans l'Écriture ; chacun y cherche ce qu'il désire et chacun y trouve ce qu'il veut. » (homélie III, chap. X.)

3. Homélie II, chap. XXII.

remplacer les dieux par les génies et les mystères discrédités par les évocations et les enchantements. Il avait, disait-on, égorgé un enfant, séparé son âme de son corps, et appris de cette âme les secrets du monde surnaturel[1]. A l'aide de cette science, il faisait des prodiges. Il volait dans les airs, il changeait les pierres en pain, il se transformait en serpent ou en chèvre, il ouvrait les portes fermées, il déplaçait, sans y toucher, les meubles des maisons. Il s'était proclamé dieu, et commandait comme tel à trente disciples dont il avait promis de faire la fortune, promesse bien mondaine pour un dieu. Tel est le personnage qui va disputer contre saint Pierre. On se rassemble sous un portique. Chacun des deux champions est suivi de ses partisans. Une grande foule les entoure. Au premier rang, on remarque un vieillard qui forme pour ainsi dire l'enjeu de la discussion; car ne sachant ce qu'il doit croire, il a promis d'embrasser la doctrine du vainqueur : une âme est le prix du combat. Qu'on ne s'attende pas à un tournoi d'éloquence. Saint Pierre et Simon ne sont pas de grands orateurs ; ce sont deux raisonneurs diffus et subtils jusqu'à la puérilité, mais souvent aussi ingénieux et adroits, saint Pierre surtout, dont la parole est un mélange piquant de bon sens et d'esprit[2]. N'y a-t-il qu'un Dieu ? y en a-t-il plusieurs ? Il y en a plusieurs, dit Simon le magicien, l'Écriture l'atteste; elle se sert plusieurs fois de cette expression : Les dieux. « Vous serez semblables à des dieux. » Et ailleurs : « Adam est devenu comme un des vôtres. » Ailleurs encore : « Que les Dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre périssent. » Saint Pierre réplique par d'autres citations

1. Homélie II, chap. XXVI.

2. Il y a dans *les Clémentines* deux disputes de saint Pierre et de Simon : l'une dans l'homélie III, chap. XXX; l'autre qui commence à la 16e homélie et qui continue jusqu'à la 19e. J'analyse cette dernière, qui offre plus d'intérêt.

où l'unité de Dieu est formellement proclamée : « Le Seigneur ton Dieu est le Dieu du ciel et de la terre et il n'y a pas d'autres dieux, » etc. Cette guerre de textes se prolonge quelque temps et dégénère en subtilités. « Dieu a dit : « Faisons l'homme à notre image, » objecte Simon. Ce pluriel *faisons* atteste la pluralité des dieux, auteurs de l'homme. — Non pas, répond saint Pierre. Le pluriel *faisons* se rapporte à un Dieu unique, mais composé de deux attributs, la sagesse et la volonté. C'est la sagesse de Dieu qui propose à sa volonté de faire l'homme, et voilà pourquoi *faisons* est au pluriel [1]. » Ces jeux d'esprit ravissent l'assistance. Enfin Simon touche à un point plus sérieux, l'existence du mal, le grand argument qu'on a toujours opposé à l'existence ou à la bonté de Dieu : « Tu prétends, dit-il à Pierre, qu'il n'y a qu'un Dieu et que ce Dieu est juste et bon ? Mais comment expliquer qu'il ait permis le mal ? Ou ton Dieu a voulu ce mal, et il n'est pas bon, ou il a pu l'empêcher, et il n'est pas tout-puissant. » Et il développe surabondamment toutes les parties de sa thèse, les imperfections du monde matériel et du monde moral, les souffrances des bons, la prospérité des méchants, l'inégalité des conditions et des fortunes, etc.

Saint Pierre est optimiste. Il croit que Dieu est bon, et que le monde, tel qu'il est, est un acte de sa bonté. Mais l'optimisme de saint Pierre n'est pas celui qui, au lieu de s'expliquer le mal, se contente de le nier, en affirmant que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Nier le mal, ce n'est pas prouver qu'il n'existe pas, et c'est amoindrir la dignité de l'homme, que la lutte contre le mal grandit ; c'est rapetisser la vie humaine. Saint Pierre avoue que le mal existe, et qu'il existe par la volonté

1. Saint Justin se sert de cette même parole de l'Écriture : « Faisons l'homme, » etc., pour démontrer la distinction des personnes dans l'unité de la substance divine. (*Dialogue avec Tryphon*, chap. LXII).

de Dieu. Toute la question, c'est de savoir s'il peut ne pas exister, et s'il est impossible d'en faire sortir le bien.

Peut-il ne pas exister? Saint Pierre se livre ici à une discussion très-longue, très confuse, où je n'essayerai pas de me plonger avec lui. Sa démonstration, si je ne me trompe, se réduit à cet argument classique de la métaphysique : Dieu est parfait. Créer un monde également parfait, c'eût été pour Dieu se créer lui-même; la création aurait été identique au créateur. Donc l'imperfection, c'est-à-dire le mal, est une nécessité de la création, et alors tout ce qu'il nous est permis de réclamer du créateur, c'est qu'il fasse servir ce mal inévitable au triomphe définitif du bien.

Cela nous mène à la seconde question : Le bien peut-il sortir du mal? Saint Pierre emprunte à la philosophie, au profit du christianisme, la noble théorie de l'épreuve[1]. Ce que nous appelons le mal, c'est la matière de nos vertus. Dieu nous ménage le mal comme une occasion pour notre libre arbitre d'opter pour le bien et de mériter ainsi les récompenses futures. Le seul tort de saint Pierre, c'est de pousser son argument trop loin : « S'il y a des pauvres, dit-il, c'est pour que les riches aient l'occasion de faire l'aumône. » Que notre mal, à nous, nous soit une épreuve et une source de mérite, cela suffit. Il n'est pas besoin, pour justifier Dieu, que notre prochain souffre à notre bénéfice. Mais à part cet excès, saint Pierre exprime les idées les plus saines de la philosophie antique, sanctionnées par l'adoption du christianisme, et de temps en temps il y mêle des vues plus personnelles et plus neuves, que je vais développer d'après lui. Une des idées de saint Pierre, c'est que nous n'appliquons pas toujours à propos ce nom de *mal* que nous donnons à tant de choses : car ce qui est un

1. Je me suis servi ici des *Recognitions* comme d'un commentaire des Homélies. (Voir *Recognit.*, liv. III, chap. XXIII, *Liberum arbitrium quidsit*)

mal pour l'un est un bien pour l'autre; ce qui est un mal aujourd'hui peut être un bien demain [1]; tout événement, bon ou mauvais, est une semence jetée dans notre vie pour produire d'autres événements d'où en naîtront d'autres à leur tour. Tel événement, que nous avons jugé fâcheux au moment où il s'est produit, peut-être l'estimerions-nous favorable si nous avions assez d'attention et de clairvoyance pour suivre du regard toute la série de conséquences qu'il a portées. Telle semence que nous avons crue mauvaise a enfanté plus tard des fruits excellents. Donc ce nom de mal que nous appliquons n'a pas un sens définitif et absolu : il n'a qu'un sens temporaire et relatif au moment où nous nous en servons; demain peut-être, mieux éclairés, nous le remplacerons par le mot contraire, ou plutôt, pour porter un jugement certain sur les choses et les qualifier d'une expression vraie, il faut attendre que la série des conséquences dont tout événement porte en soi le germe soit entièrement épuisée. C'est au dernier jour de notre vie qu'embrassant du même regard les semences primitives et les fruits successifs qu'elles ont donnés, nous avons le droit de dire : « Ceci est un mal, ceci est un bien, » comme c'est seulement à la tombée du soir que le laboureur peut dire si le jour a été bon ou mauvais pour la moisson. Et encore, ce droit est-il à nous? Est-ce une vue infaillible que le mourant jette sur l'étendue de sa vie écoulée, avant de fermer ses yeux? La destinée de l'homme est-elle close ici-bas? La vie terrestre est-elle toute la vie? Non; c'est un commencement; ailleurs est le dénoûment et la fin des destinées. De l'étroite enceinte du monde, nous ne découvrons ni tous les effets ni toutes les causes. Nous n'apercevons qu'une part de la réalité; l'autre est plongée dans l'ombre, et cette

1. « Neque malum est malum neque bonum contingit esse bonum, « quum alterum operetur alterum. »

ombre, laissée par Dieu sur l'univers, nous l'appelons le mal quand nous devrions l'appeler le mystère. Un jour, dans l'autre vie, parcourant d'un regard l'infini, brillant des clartés suprêmes, nous découvrirons sous les voiles soulevés l'harmonie universelle, et nous comprendrons enfin que ce que nous appelons le mal, c'est l'incognito du bien. C'est du ciel seulement que l'on peut juger la terre: d'ici-bas nous ne voyons rien que des ébauches et nous calomnions Dieu. Supposez un grillon qui, chantant sa chanson dans la campagne, verrait un jour des moissonneurs armés de faucilles envahir la moisson, couper ces beaux épis, les attacher ensemble, les frapper à coups redoublés et réduire leurs grains en poudre; le grillon gémirait sur ces insensés qui déshonorent la parure de la terre. L'insecte qui philosophe au bord de son trou, et qui dit de la moisson: « C'est un mal, » ne sait pas ce que c'est que moissonner, nouer les gerbes, battre en grange, moudre le blé et façonner le pain. S'il savait tout cela, il dirait : « C'est un bien. » Mais ce n'est qu'un grillon, ce n'est pas un homme, et l'homme lui-même n'est qu'un insecte, moins qu'un insecte, moins qu'un grillon, sous le regard de Dieu [1].

Ainsi, argumenter contre Dieu de l'existence du mal, c'est parler sans savoir ce qu'on dit, c'est juger un tableau sur un premier crayon, un livre sur un chapitre. C'est manquer de respect à Dieu et tenter sa patience. Le bien et le mal, dit saint Pierre, ce sont les deux messagers de Dieu, les deux mains de sa sagesse (*duo veloces Dei manus*) qui accomplissent tous ses desseins [2].

J'ai résumé la réponse de saint Pierre, du moins telle que je l'ai comprise à travers les obscurités de son langage et les subtilités de sa dialectique. Il est curieux de retrou-

1. Cette idée se trouve très-ingénieusement développée dans un petit livre plein de verve de M. A. Pommier, *Déisme et Athéisme*.

2. Homélie XX, chap. III.

ver dans cet antique monument de la pensée chrétienne ces belles idées philosophiques que l'antiquité a fait mûrir et que le christianisme a cueillies. En passant par la bouche d'un apôtre, elles acquièrent, non plus de beauté sans doute, mais une force plus grande de persuasion, si l'on en juge par l'émotion de l'auditoire. Le peuple applaudit saint Pierre. Simon, se sentant vaincu, déserte en frémissant ce débat, et l'âme du vieillard, qui servait d'enjeu, est la conquête de l'apôtre.

On vient de voir le christianisme s'expliquer sur la question métaphysique de l'unité de Dieu et de l'existence du mal. Dans un prochain article, je montrerai Clément discutant avec le païen Appion sur la question de la règle morale.

III

Quelle règle morale pouvait sortir du polythéisme? Aucune, affirmait la religion nouvelle, et son effort naturel et répété, c'était de prouver qu'elle seule offrait à l'homme une règle de conduite. Le paganisme répliquait qu'il tenait, lui aussi, une morale à la disposition de la société; que si les yeux vulgaires ne l'apercevaient pas, c'est qu'elle était cachée sous des allégories, et, par des interprétations philosophiques subtiles et ingénieuses, il transformait ses fables en autant de maximes et de moralités. Tel est le sujet du débat qui s'ouvre devant nous entre le philosophe Appion et Clément, le nouveau disciple de saint Pierre. Ils sont dans un jardin arrosé par des eaux vives, sous de beaux arbres, au milieu de l'ombre et de la verdure. On dirait le début d'un dialogue de Platon [1]. C'est dans ce lieu charmant qu'Appion et Clément sont venus s'asseoir, en-

1. Homélie IV, chap. x.

tourés, comme toujours, d'un grand nombre d'auditeurs. La discussion s'engage, et Clément ne tarde pas à produire l'argument favori des premiers apologistes chrétiens : l'immoralité des dieux du paganisme. Il énumère les scandales de l'Olympe, et conclut que la seule règle vraiment morale que le paganisme puisse proposer au nom de ses dieux, c'est de ne pas leur ressembler. Autrement, si après s'être nourri des leçons de la religion païenne, on imite dans sa conduite les exemples qu'elle a donnés, on devient un méchant. Or, c'est une chance bien rare de n'être pas empoisonné lorsqu'on a bu du poison [1].

Mais le philosophe Appion n'est pas un de ces esprits simples qui prennent à la lettre les traditions païennes. On a vu précédemment Simon le magicien représenter cette classe de réformateurs qui tentaient d'introduire la magie dans le paganisme. Appion représente ceux qui veulent réformer le paganisme par l'interprétation philosophique. Cette malheureuse religion païenne n'est pas morte faute de médecins. Il y avait longtemps, du reste, que la philosophie s'essayait sur les dogmes païens : pareille au jeune Hercule, la philosophie grecque, encore dans son berceau, avait saisi entre ses mains, étouffé sous ses étreintes les dieux du paganisme, et de leurs brillantes dépouilles il n'était resté que des symboles, des idées abstraites, des noms et des images des forces de la nature. Appion, après six cents ans, continue l'œuvre d'Anaxagore; il dédouble le paganisme et distingue entre les croyances du peuple et la doctrine des beaux esprits. Il explique à Clément qu'il y a deux Jupiter, celui des ignorants qui se change en cygne pour séduire Léda, en pluie d'or pour corrompre Danaé, et le Jupiter des philosophes, c'est-à-dire l'air atmosphérique : les adultères du dieu et ses méta-

1. Homélie IV, chap. XVIII et XIX.

morphoses ne sont que des changements de saison. Les aventures divines se réduisent presque toutes à des phénomènes météorologiques, où la plus pure morale n'a rien à reprendre, et Clément, s'il est juste, n'alléguera plus contre le paganisme ces scandales innocents du ciel, qui ne regardent que l'astronomie.

Je ne sais si Appion est sincère. Arnobe accuse avec assez de vraisemblance les philosophes du paganisme de ne pas être dupes du mensonge de leurs explications savantes, et à ce paganisme épuré et abstrait il oppose éloquemment les orgies et les crimes des mystères[1]. En tout cas, Appion oubliait une vérité bien simple : c'est qu'une religion qui est celle d'une élite, et non pas celle de tous, n'est qu'une philosophie. Transformer les dieux en phénomènes et en idées, c'était sans aucun doute les rendre irresponsables de tous les méfaits que leur imputait la tradition; mais c'était les tuer. Des dieux devenus des mythes s'évanouissaient en fumée. Ils perdaient toute mauvaise influence sur les actions des hommes, mais ils n'en acquéraient pas de bonne; ils n'étaient plus immoraux, ils n'étaient rien. Aussi la multitude, à qui les symboles ne suffisent pas, laissait les philosophes purifier par l'astronomie les amours de Jupiter, et continuait de croire à des adultères divins, qui autorisaient ceux des hommes. Les philosophes eux-mêmes, quand de leurs théories ils descendaient aux applications, laissaient de côté les dieux-idées de leur système, et revenaient, comme tout le monde, aux dieux-passions. C'est ce qu'il importait au christianisme de bien établir, pour déloger le paganisme du dernier poste où il essayait de se retrancher. L'auteur des *Clémentines* choisit donc comme exemple celle de nos passions qu'il importe le plus à la morale de régler, parce qu'elle peut produire les plus

1. *Adv. Gentes*, lib. V.

grands désordres dans la société, la passion de l'amour, et démontre l'impuissance du paganisme à la discipliner. La démonstration est charmante. C'est un des épisodes les plus curieux de ce roman chrétien, un de ceux qui devaient distraire les lecteurs de la monotonie des dissertations et des controverses par une scène qui touche à la comédie :

« Quand j'étais à Rome, dit Clément, il m'est arrivé une aventure que je veux vous raconter. J'étais au lit, triste et souffrant, quand je vis entrer dans ma chambre le philosophe contre qui je discute en ce moment, Appion. Je le savais ennemi des doctrines juives, dont je commençais à m'enquérir, et grand ami de la religion païenne, dont j'étais désabusé. Appion me demanda quel était mon mal. Je lui répondis par un soupir. « Vous aimez, » me dit-il. Je gardai le silence. « Eh bien! reprit Appion, il n'y a « pas de mal sans remède. Je connais un remède infaillible « à votre amour : la magie. Moi aussi j'ai aimé; j'ai aimé « une femme d'une rare beauté, dont mille obstacles me « séparaient. J'ai trouvé un Égyptien dont j'ai fait mon ami, « et il m'a donné un philtre dont j'ai éprouvé la puissance « en me faisant aimer à mon tour. Et quand j'ai été aimé, « j'ai été guéri. »

Clément, qui a l'âme délicate, ne veut pas entendre parler de la magie : c'est une sorte de violence. Il faut inspirer l'amour, mais non pas l'imposer. « Je ne veux pas, dit-il, « contraindre celle que j'aime, je voudrais la persua der.— « Tâchez donc de la persuader, lui répond le philosophe.— « Ce sera difficile, car c'est une femme d'un esprit sage et « cultivé. — Il faut la voir et lui parler. — Je ne puis lui « parler ni la voir. — Peut-on lui écrire, du moins? — On « le peut. — Eh bien! dit Appion, je vais cette nuit vous « composer une lettre que vous lui enverrez et qui fléchira « ses rigueurs. » Le lendemain, continue Clément, Appion

m'apporta une lettre que j'ai gardée, que je tiens dans mes mains, et que je vais lire. » Et Clément lit à ses auditeurs la lettre composée par le philosophe Appion, le réformateur du paganisme. Je ne puis la transcrire *in extenso*, comme il la lit, parce que l'auditoire qui l'écoute sous l'ombrage et au bord de l'eau ne s'effarouche d'aucune liberté de langage. J'en détache seulement quelques citations.

Mais avant de les mettre sous les yeux des lecteurs, qu'ils veuillent me permettre une digression. J'ai lu, comme eux, bien des romans, et des romans contemporains. Il y en a de très-intéressants, surtout si on les lit moins pour les aventures qu'ils racontent que pour les sentiments qu'ils expriment. Il est un sentiment que les romanciers aiment à dépeindre et qu'ils dépeignent diversement, selon les époques, selon les mœurs : c'est l'amour. De toutes les passions de l'âme, l'amour est celle dont l'expression suit le plus docilement les caprices de la mode, et par conséquent peut le mieux servir de date à un ouvrage. Par exemple, on est presque assuré de ne pas commettre d'erreur chronologique si l'on rapporte approximativement à la période qui s'étend entre 1825 et 1858 tout roman français où l'on trouve sur l'amour une des quatre idées suivantes, que je réduis en formules, pour plus de précision et de brièveté, mais qu'on verra développées, justifiées par des textes à l'appui, et déduites les unes des autres avec une rigueur qui est tout simplement la logique de la passion. Je vais énumérer ces quatre propositions : je demande pardon de mettre des numéros dans des choses de sentiment, mais il faut de la méthode :

1° « L'amour est involontaire et fatal : il s'impose à l'homme par un pouvoir plus fort que la volonté. » Il est toujours commode pour les passions de s'établir au-dessus du libre arbitre, comme pour les souverains d'être irres-

ponsables. C'est ce que fait l'amour dans nos romans. Voici un extrait d'un roman célèbre, comme pièce justificative :

« Ce qui fait l'immense supériorité de l'amour sur tous les autres sentiments, ce qui prouve son essence divine, c'est qu'il ne naît point de l'homme même, c'est que l'homme n'en peut disposer, c'est qu'il ne l'accorde pas plus qu'il ne l'ôte par un acte de sa volonté, c'est que le cœur humain le reçoit d'en haut, sans doute pour le reporter sur la créature choisie entre toutes dans les desseins du ciel, et, quand une âme énergique l'a reçu, c'est en vain que toutes les considérations humaines élèveraient la voix pour le détruire, il subsiste seul et par sa propre puissance[1]. »

Voilà Dieu déclaré catégoriquement auteur responsable de la passion. Une seconde proposition découle de là tout naturellement :

2° « L'amour étant involontaire, fatal et divin, y résister est une impiété. » C'est cette considération religieuse qui décide une héroïne célèbre de roman à ne plus lutter contre un amour longtemps combattu, et voici comme elle annonce à Dieu sa résolution de lui obéir :

« Mon Dieu! mon Dieu! je vous ai blasphémé en blasphémant l'amour; eh bien! je courberai mon front superbe; je croirai, j'aimerai[2]! »

Vous entendez bien : « Je croirai. » Voilà l'amour devenu un acte de foi envers Dieu, et la résistance à l'amour un « blasphème. »

3e proposition. Elle ne se déduit pas moins rigoureusement des précédentes. « L'amour étant involontaire, fatal, la passion est une supériorité, un signe d'élection en même temps qu'un divin martyre. » C'est pourquoi la

1. *Valentine*, chap. XVII. — 2. *Lélia*, chap. XXII.

même héroïne exprime ainsi son immense mépris pour les esprits abjects qui n'en comprennent ni la gloire ni la sublime souffrance :

« Femme, je n'avais qu'une destinée noble sur la terre : c'était d'aimer. J'ai aimé, et bientôt, un seul amour ne suffisant point à remplir mon âme toujours avide et jamais rassasiée, j'embrassais plusieurs fantômes à la fois.... Et les brutes dont la société se compose demandent ce qui me manquait[1] !... »

4° Enfin, et c'est encore une conséquence irrésistible de tout ce qui précède :

« L'amour, étant fatal, divin et irresponsable, est au-dessus de la loi morale en général et en particulier du mariage. » Aussi les héros de roman ne manquent-ils jamais de mettre sous leurs pieds la loi morale et le mariage, inventions modernes de la société, par respect pour la loi éternelle de Dieu, et l'un d'eux s'écrie :

« Mariage ! infâme tyrannie de l'homme sur la femme ! Sociétés, institutions, haine à vous, haine à mort.... Je vous maudis[2] ! »

Voilà les quatre propositions qu'on peut extraire d'un assez grand nombre de romans contemporains, sous les formes les plus variées et les plus oratoires. Dans cent ans, elles serviront à révéler à première vue la date des productions où on les trouve, comme cette définition de l'amour : « L'amour est la vertu des âmes sensibles, » sert à dater la *Nouvelle Héloïse*. Eh bien ! ces quatre propositions, on va se rencontrer face à face avec elles, en lisant la lettre que le philosophe Appion écrit à la jeune dame en faveur de son ami Clément. Elles se montrent sans voile, sous une forme encore plus décidée que chez nos contemporains. On n'en saisira que mieux à son berceau mythologique

1. *Lélia*, chap. xxv. — 2. *Valentine*, chap. xxii.

cette doctrine romanesque de l'irresponsabilité et des droits illimités de l'amour, considéré comme une chose divine et comme une œuvre pie. Toutes ces nouveautés sont âgées de plus de seize cents ans. Voici les quatre propositions fidèlement traduites de la lettre d'Appion :

« L'amour nous est envoyé par un dieu, le premier, le plus ancien des dieux.... Nous sommes ses instruments involontaires. C'est lui qui agit en nous, et nous aimons, non parce que nous voulons aimer, mais parce que sa volonté nous commande d'aimer. » Voilà la fatalité, la divinité de l'amour, première proposition. « Si donc, sous prétexte d'obéir à un sentiment de pudeur, nous résistons à la volonté de Dieu, nous commettons l'impiété la plus coupable.... » Voilà le blasphème de la résistance, seconde proposition. « Le vulgaire, dans sa folie, méconnaît la légitimité de l'amour ; il regarde comme un mal ce que les dieux regardent comme un bien.... » Voilà l'amour signe d'élection et de supériorité sur le commun des hommes, troisième proposition. « Si vous êtes sage, imitez les dieux et non pas les hommes ; pensez, non comme les ignorants, mais comme les philosophes, et persuadez-vous bien que l'adultère, autorisé par l'exemple du ciel, est une forme de la vertu. » Voilà la loi morale et le mariage pieusement offerts en sacrifice à l'amour, quatrième proposition. Après quoi Appion, pour corroborer le précepte par l'exemple, raconte la vie de Jupiter[1].

Ces maximes, comme on voit, ne sont pas revêtues, dans la lettre d'Appion, des brillantes couleurs dont elles se parent dans les romans contemporains. Mais fardées ou non, ce sont les mêmes sophismes. Comment expliquer cette analogie singulière entre les romans profanes du XIX^e^ siècle et un roman chrétien du II^e^ siècle après Jésus-

1. Homélie, chap. X et XVI.

Christ? Pourquoi la passion parle-t-elle aujourd'hui le même langage qu'il y a seize cents ans? L'esprit humain n'a pas une fécondité inépuisable, et, quand un sentiment a porté successivement un certain nombre de costumes, il lui faut bien reprendre ceux qu'il avait quittés. L'amour, au XIXe siècle, s'est rajeuni en se vieillissant et en rétrogradant en deçà du XVIIe siècle, où l'idéal de l'amour était l'amour galant, mêlé de passion et de respect; en deçà du moyen âge, où l'idéal de l'amour, c'était l'amour chevaleresque; jusque dans l'antiquité, où l'amour a repris la vieille livrée païenne, sans doute parce qu'il n'y a rien de plus nouveau qne ce qu'il y a de plus vieux. Aussi l'amour tel que le peignent les romans n'est-il pas l'amour tel qu'il est dans la société. Dans le monde on aime à la moderne, avec la conviction qu'on est libre et responsable, sans se croire supérieur parce qu'on est amoureux, sans se mettre ouvertement au-dessus de la loi morale, de peur des tribunaux. Dans les romans, on aime à la manière antique, d'un amour purement littéraire et d'imitation. Ces idées de la toute-puissance et du droit divin de l'amour sont les idées du paganisme. L'amour, passion irrésistible, marquant d'un sceau mystérieux le front de ses victimes, courbant l'âme sous le poids d'une force qu'elle ne peut vaincre, c'est l'amour selon la fatalité païenne, ce n'est pas l'amour selon le christianisme, la doctrine du libre arbitre. Nous avons remonté, à travers la civilisation chrétienne, jusqu'aux siècles mythologiques d'Hélène et de Phèdre[1], et nos romanciers, qui ont cru renouveler l'expression de l'amour dans la littérature, seront surpris d'apprendre qu'ils n'ont que paraphrasé à la moderne l'épître parfaite-

1. Hélène dit dans *les Troyennes* : « Qui m'a portée à abandonner ma patrie et ma famille pour suivre un étranger? Prenez-vous-en à Vénus. Jupiter, le maître des autres divinités, est l'esclave de Vénus. J'ai donc droit à l'indulgence.... »

ment païenne du philosophe Appion, l'un des plus anciens doctrinaires de l'amour.

On pardonnerait aux romans contemporains si, à côté des maximes que j'ai citées, on trouvait plus souvent des idées aussi sages que celles de la jeune dame qui répond au philosophe Appion. Clément nous a prévenus que c'est une femme d'esprit. Elle réplique d'une façon dégagée et piquante, pleine d'ironie et de bon sens :

« J'admire, en vérité, que vous me preniez pour une sotte.... Pour m'attirer à votre affection, vous ne craignez pas de déshonorer l'amour, l'amour, selon vous, le premier, le plus ancien des dieux.... L'amour n'est pas le premier des dieux, s'il est sujet aux passions : si sa passion est volontaire, ce ne peut être un dieu que celui qui se fait volontairement souffrir ; si elle lui est imposée, celui qui la lui impose est plus puissant que lui.... Vous dites qu'il faut imiter ces dieux. Mais si c'est un devoir d'imiter leur amour, c'en est un aussi, sans doute, d'imiter leurs festins. Saturne a mangé son fils ; Pélops a été servi sur la table céleste. Il sera bon, si nous aimons comme ces dieux, de dîner aussi comme eux ; ce sera mettre d'accord le régime et les mœurs.... Mais quoi ! j'ai appris d'un Juif ce qui plaît au vrai Dieu, et toutes vos fables ne me feront pas faillir. Quant à vous, qui avez l'âme si tendre et tant de goût pour la vertu, je prie Dieu qu'il vous vienne en aide et qu'il vous guérisse de vos maux[1]. »

Clément remit cette lettre au philosophe Appion. « Ah ! s'écria-t-il après l'avoir lue, les voilà bien, ces Juifs ! Ils se persuadent que Dieu les voit, et qu'on ne peut pécher sans qu'il s'en aperçoive. Si la dame est tombée entre les mains d'un Juif, elle sera honnête femme toute sa vie ! » Cet éloge du christianisme, adroitement placé par l'auteur des *Clé-*

1. Homélie, V, chap. XXI à XXVII.

mentines dans la bouche du païen Appion, est comme le dénoûment et la conclusion de l'épisode. Ai-je besoin d'ajouter que la réponse à la lettre d'Appion n'est pas de la jeune dame, mais de Clément lui-même; que cette jeune dame n'existe pas, que Clément n'est pas amoureux, et qu'en feignant d'être malade, il a fait une épreuve pour juger par l'exemple d'Appion l'influence m orale du paganisme sur les passions humaines; il a tendu au philosophe un piége où il est tombé? Clément lit donc publiquement sa correspondance avec lui. Quel argument plus ingénieux aurait-il pu produire pour démontrer que les interprétations les plus symboliques et les plus épurées ne donnent pas au paganisme une règle morale, et que dans la pratique les dieux-idées des philosophes redeviennent bien vite des dieux-passions? Cette scène de comédie, amusante et sérieuse, intéresse vivement les auditeurs de Clément, et l'assemblée se sépare en donnant gain de cause au défenseur du christianisme.

Jusqu'ici, dans *les Clémentines*, j'ai surtout parlé de la controverse; il me reste à dire quelques mots du roman.

IV

J'ai dit que *les Clémentines* sont, à proprement parler, le premier roman chrétien. L'alliance de ces deux mots peut sembler singulière : c'est une entreprise délicate de donner la fiction pour auxiliaire à la vérité et d'édifier les âmes par la peinture des passions. On peut craindre, comme a dit naïvement un romancier chrétien, l'évêque de Belley, « que la description qu'il en faut faire ne laisse des impressions aux âmes faibles, plus attrayantes au péché que retirantes du mal [1]. » Dès les premiers siècles de l'ère chré-

1. Camus, *Histoire de Parthénice.*

tienne, le christianisme trouva le roman profane florissant dans le monde romain, et tenta de le purifier en se l'appropriant. Il en usa d'ailleurs discrètement, parce qu'il pouvait s'en passer. Le merveilleux était partout, dans les vies des apôtres et des saints, dans les morts des martyrs. L'imagination chrétienne n'avait pas besoin d'autres récits que des récits vraiment épiques de ces admirables commencements de l'Église. Mais tel est l'attrait des aventures imaginaires pour l'esprit humain, que le christianisme, qui dans sa propre histoire trouvait la variété la plus merveilleuse d'événements poétiques et vrais, ne dédaigna pas le secours du roman sanctifié, et que, depuis l'auteur inconnu des *Clémentines* jusqu'à Héliodore, depuis Héliodore jusqu'à l'évêque de Belley, ce genre mixte, composé de prédication et de fable, ne s'est jamais éteint.

Au IIe siècle après Jésus-Christ, le roman chrétien ne revêt pas encore les formes mondaines qu'il prendra plus tard. La controverse y tient plus de place que les aventures, et, si l'amour s'y montre dans quelques épisodes, il n'y occupe pas le premier rang. La peinture des affections de famille y domine. Il semble qu'on veuille intéresser tous les bons sentiments de l'âme au succès de la religion, et former une alliance entre l'esprit de famille et l'esprit chrétien: alliance naturelle d'ailleurs. Le christianisme est venu relever la dignité du mariage, en le déclarant indissoluble, et adoucir, sans l'énerver, l'autorité paternelle. En proclamant l'égalité morale de la femme avec l'homme, il a rendu la mère plus respectée de son fils, la sœur plus aimée de son frère. Il a perfectionné le cœur humain; le progrès des sentiments s'est fait sentir dans les mœurs, et le premier roman chrétien, en nous montrant la religion nouvelle liée à toutes les affections domestiques, nous atteste l'influence du christianisme sur la vie intime du foyer.

La partie romanesque des *Homélies* de saint Clément, c'est le récit d'une reconnaissance de famille. On se rappelle que la mère de Clément, Matthidia, avertie par un songe, avait obtenu de son mari Faustus la permission de quitter Rome avec ses deux fils Faustin et Faustinien. Faustus, après avoir attendu vainement des nouvelles de sa femme, partit lui-même pour la chercher, et laissa le jeune Clément aux mains de ses précepteurs. Clément n'entendit plus parler de son père et se crut orphelin. On l'a vu s'éloigner de Rome, se convertir à Alexandrie en écoutant Barnabas, se faire à Césarée le disciple de saint Pierre et prêcher comme lui l'Évangile. Saint Pierre est le vrai héros du roman : c'est lui que l'auteur a placé sur le premier plan, lui qui dirige la conduite des autres personnages, et qui préside au dénoûment de l'action. Le saint Pierre du roman ressemble beaucoup au saint Pierre de l'histoire; on sent que la tradition est toute voisine encore, et que l'image de l'homme vit dans toutes les mémoires chrétiennes. Avec une nuance plus marquée de bonhomie, il a cette bonté familière que l'Écriture nous montre en lui, et qui est un des traits par où il se distingue de saint Paul. Pierre a été marié, il a eu des enfants, selon quelques Pères de l'Église, et quoiqu'il se soit, pour ainsi dire, purifié du mariage en vivant avec sa femme comme avec une sœur, quoiqu'il se soit élevé au-dessus des affections humaines en se réjouissant pour sa femme de la voir conduite au martyre, cependant il surnage toujours dans l'apôtre quelque chose du chef de famille, et les sentiments humains gardent prise sur son cœur. Bossuet a pu dire que l'amour de Pierre pour Jésus tenait bien plus d'une tendresse naturelle que de cette affection surnaturelle qui est l'amour divin. C'est par sa douceur et son adresse plutôt que par son autorité qu'il convertit un si grand nombre de Juifs, après la Pentecôte : il a, comme dit Tillemont, l'esprit d'un père et

d'un maître plein d'affection pour ceux qu'il instruit. Ce n'est pas un dictateur, un législateur de génie, comme saint Paul : c'est un pasteur habile qui fait tous ses efforts pour rassembler du plus loin qu'il peut les brebis du troupeau. Paul, c'est la table de la loi ; Pierre, c'est le lien de la société chrétienne. Dès que Paul apparaît, Pierre, le chef de l'Église, semble s'effacer comme devant son supérieur, et réprimandé par lui à Antioche, il s'incline avec une humilité que saint Cyprien appelle la plus touchante des grandeurs. Lisez les deux panégyriques de saint Pierre et de saint Paul par Bossuet : la seule différence des textes qu'il a choisis exprime la diversité des deux personnages. Ce qu'il fait ressortir dans l'un, c'est l'amour ; dans l'autre, c'est la puissance et l'autorité.

Le roman a conservé fidèlement le caractère de saint Pierre, en appuyant sur l'adresse et sur la bonté. Avec sa gaieté aimable et souriante, avec la finesse qu'on lui a vu déployer dans sa controverse contre Simon le magicien, avec sa douceur, sa bonne grâce, le saint Pierre du roman a quelques traits de saint François de Sales. Son caractère et ceux des autres personnages ne sont pas amenés à se déployer peu à peu devant nous par des événements habilement disposés : il ne faut pas demander un art si raffiné à l'auteur des *Clémentines*. Il y a peu d'événements dans son récit, et le peu qu'il y en a manque parfois de vraisemblance. C'est par de longues conversations que les acteurs se révèlent ; mais dans ces entretiens étudiés avec soin, on peut relever bien des sentiments vrais, bien des traits ingénieux, expressifs, éloquents, qui peignent à la fois les personnages du livre, les idées nouvelles du temps et l'action du christianisme.

Voyons s'annoncer par exemple le caractère de saint Pierre. Clément vient de lui témoigner la plus tendre affection : il veut que Pierre lui serve de père ; il veut être son

fils, ou plutôt il demande comme une grâce de devenir son serviteur. Saint Pierre lui répond en souriant :

« Ne vois-tu pas, Clément, que c'est la nécessité, non ma bonté, qui te fera mon serviteur? Qui garderait, si ce n'est toi, mes robes de fine toile, si nombreuses et si élégantes, mes anneaux et mes sandales? Qui me préparerait tous ces mets délicats et recherchés qui exigent la main de tant de cuisiniers habiles?... Sans doute tu n'as songé à devenir mon serviteur que parce que tu ne sais pas quel est mon genre de vie. Je ne prends que du pain et des olives, rarement des légumes. Je n'ai que le vêtement que je porte, et je n'ai besoin d'aucun autre : celui-ci me suffit. En songeant aux biens éternels, j'oublie de désirer ceux d'ici-bas. Mais je loue ton dessein de me servir, et j'admire qu'un jeune homme né dans la richesse ait eu si peu de peine à changer de vie. Pour moi et pour André, mon frère, dont l'enfance s'est écoulée dans la pauvreté, nous supportons facilement les fatigues de nos voyages. Aussi, si tu veux me croire, ce n'est pas toi qui seras mon serviteur, c'est moi qui serai le tien. »

« En entendant parler ainsi, continue Clément, un homme si supérieur par la science et par la piété, je tremblais d'émotion et je pleurais. Et comme il me demanda la cause de mes larmes : « Quel péché, lui dis-je, ai-je commis pour « que tu me parles ainsi? » Et Pierre me répondit : « Si j'ai « eu tort de me proposer pour ton serviteur, n'as-tu pas eu « tort le premier en te proposant pour le mien? — Ce n'est « pas la même chose, lui dis-je, il m'appartient de te ser- « vir; je suis ton disciple; je ne puis me laisser servir par « toi, l'envoyé de Dieu et le ministre de notre salut. »

Alors Pierre lui rappelle que Jésus lui-même, le maître de l'univers, a voulu supporter la condition la plus humble, et Clément met fin au débat en disant : « Je suis un insensé d'essayer d'avoir raison contre toi. Je rends grâce à

la Providence, qui t'a donné à moi pour me tenir lieu de famille[1]. »

Ces derniers mots amènent Clément à raconter son histoire : le départ successif de sa mère, de ses frères, de son père; son abandon à Rome, ses voyages, son isolement. Depuis vingt ans il n'a pas entendu parler de sa famille. Pierre, attendri, le console en pleurant avec lui. Le lendemain, l'apôtre et ses disciples débarquent dans l'île d'Aradum, et, pour éviter de se donner en spectacle en marchant tous ensemble, ils conviennent de se séparer à la descente du vaisseau. Sur le rivage, Pierre est arrêté par une mendiante. « Êtes-vous donc infirme, lui dit-il, pour supporter la honte de demander l'aumône? Dieu ne vous a-t-il pas donné deux mains pour vous procurer votre pain quotidien? » Le christianisme, on le voit, en faisant de la charité une des trois vertus capitales, ne sanctifiait pas la mendicité, comme on l'a prétendu, et ne l'autorisait que si les infirmités rendaient le travail impossible.

La conversation entre la mendiante et saint Pierre est curieuse et touchante. La malheureuse lui montre ses mains mutilées : elle les a dévorées dans un accès de désespoir. « Si j'avais eu plus de courage, dit-elle, je me serais jetée dans la mer et j'aurais mis fin à mes maux. » Et comme saint Pierre lui répond : « Croyez-vous donc que le suicide soit la fin de la souffrance et non le commencement des tortures réservées dans l'enfer à ceux qui se tuent? — Plaise à Dieu, s'écrie-t-elle, qu'il y ait une autre vie et qu'au prix de tous les tourments je puisse revoir pendant une heure ceux que j'ai tant aimés! » Pierre, étonné, l'interroge. Elle raconte que mariée, aimée par le frère de son mari, et contrainte de dénoncer ou de fuir cet amour criminel, elle a préféré s'éloigner, de peur d'allumer entre

1. Homélie XII, chap. VI et VII.

les deux frères une haine irréconciliable et de ternir l'honneur de sa famille. Elle avait obtenu de son mari la permission de s'embarquer avec deux de ses enfants, et elle allait s'établir avec eux à Athènes. Mais une tempête s'éleva pendant la nuit, le navire sombra, et une vague énorme le jeta sur un des rochers de l'île où saint Pierre l'a rencontrée.

« Quand le soleil se leva, continua la mendiante, je portais partout mes regards en poussant de grands cris, et je cherchais les corps de mes pauvres enfants. Les habitants de l'île, émus de compassion, s'approchèrent, me donnèrent des vêtements, et se mirent à la recherche de mes fils; et comme ils ne trouvaient pas ce que je cherchais, quelques femmes charitables, pour me consoler, me racontaient les maux qu'elles avaient elles-mêmes soufferts. Mais cela m'affligeait encore davantage : « Je n'ai pas, disais-je, le « cœur assez méchant pour être consolée par les malheurs « des autres.... »

« Plusieurs personnes voulaient me prendre chez elles; mais une pauvre femme me pria d'habiter avec elle sa cabane. « Je suis veuve, me dit-elle; mon mari, un matelot, « est mort à la mer. Je le regrette toujours, et je n'ai ja- « mais voulu me remarier. Si vous voulez, nous vivrons « ensemble, et nous mettrons en commun ce que nous « pourrons gagner par le travail de nos mains. » Je consentis à vivre avec elle, à cause de son amour pour son mari. Mais bientôt mes mains, mutilées par moi-même dans mon désespoir, se refusèrent au travail, et la pauvre femme qui m'avait accueillie tomba malade : elle est dans son lit. La pitié des personnes charitables qui d'abord avaient bien voulu me venir en aide, s'est peu à peu lassée. Nous voilà deux malheureuses femmes, elle forcée de rester au logis, et moi demandant l'aumône pour ma compagne et pour moi. »

Quel simple et pathétique récit! Quel trait d'observation dans ces femmes charitables qui essayent de soulager la douleur de la mendiante en lui parlant des malheurs qu'elles ont elles-mêmes soufferts! Nous mettons en effet une sorte de point d'honneur à revendiquer pour nous, dans la somme des souffrances infligées à l'humanité, une part au moins égale à celle de nos semblables. Cela ne console guère que ceux dont le malheur personnel peut être adouci par le malheur d'autrui : les bons cœurs n'en souffrent que davantage. Saint Pierre tout à l'heure savait mieux consoler Clément en versant des larmes avec lui. Enfin quel mot touchant et profond que celui-ci : « Je consentis à demeurer chez elle à cause de son amour pour son mari. » Cette veuve du matelot n'est pas venue dire à la naufragée, comme les autres femmes : « Regardez-moi, je suis aussi malheureuse que vous. » Ce n'est pas elle qui fait la comparaison entre son infortune et celle de la mendiante; elle la laisse deviner, et c'est la mendiante qui se dira elle-même en l'écoutant : « Elle a eu, comme moi, un mari qu'elle aimait; comme moi elle l'a perdu; nous pleurerons ensemble. » C'est pour cela qu'elle va de préférence chez la veuve, et partage sa cabane et sa pauvreté.

On trouverait peut-être difficilement dans la littérature païenne un intérêt analogue à celui qu'offre cette peinture des pauvres et des malheureux, où la littérature chrétienne excelle et se complaît. Le christianisme est la religion de la souffrance; il est naturel que le roman chrétien s'attache à la représenter, et que l'art nouveau, si l'on peut donner ce nom à une ébauche, profite des découvertes que la religion nouvelle a faites dans les parties de l'âme humaine moins explorées par l'art ancien.

Après avoir entendu ce récit, saint Pierre demande à la mendiante quel est son nom, sa famille, sa patrie. Par un sentiment de honte naturel et finement observé, la pauvre

femme rougit d'avouer le vrai nom de son mari et le vrai lieu de sa naissance. Elle dit qu'elle est d'Éphèse et que son mari se nomme Siculus. Pierre, qui avait cru d'abord retrouver la mère de Clément, lui répond avec regret: « Hélas! j'espérais tout à l'heure vous causer une grande joie, » et il lui apprend qu'il a pour disciple un jeune homme dont l'histoire se rapporte tout à fait à celle qu'il vient d'entendre. Mais ce jeune homme est de Rome, non d'Éphèse, et son père s'appelait Faustus. A cette révélation, la mendiante s'évanouit. Pierre a tout deviné, et quand elle reprend ses sens : « Avouez la vérité, lui dit-il, ou vous ne le verrez pas. — Je suis sa mère! s'écrie-t-elle. — Quel est son nom? — Il s'appelle Clément. » Et elle se jette à ses pieds, le suppliant de la conduire auprès de son fils. Mais Pierre : « Promettez-moi de faire ce que je vous commanderai. — Je le jure; mais rendez-moi mon fils, le dernier qui me reste.... En le voyant, je croirai retrouver ceux que j'ai perdus. — Promettez, quand vous l'aurez vu, de ne rien dire, de ne rien faire jusqu'à ce que nous ayons quitté l'île. — Je le promets encore. » Pierre la prend par la main et la conduit au vaisseau.

« Je riais, dit Clément, dans la bouche de qui est placé ce récit, en voyant Pierre ramener une femme, et, m'approchant d'elle, je lui pris la main pour lui témoigner mon respect. Mais dès que j'eus touché sa main, elle poussa un grand cri, se jeta dans mes bras et m'embrassa en m'appelant son fils. Pour moi, qui ne savais rien, je la croyais folle et je la repoussais. Mais un regard de Pierre m'arrêta : « Que fais-tu, mon fils? me dit-il. C'est ta mère. » Alors, les yeux baignés de larmes, je me précipitai sur ma mère, étendue à mes pieds, et je la couvris de baisers. Je cherchai à retrouver son image au fond de ma mémoire. La foule s'amassait autour de nous, et l'on disait : « Il a reconnu la « mendiante pour sa mère; c'est un honnête homme. » Nous

voulions quitter l'île. Mais ma mère me dit : « Mon fils bien-« aimé, il est juste que j'aille dire adieu à la pauvre para-« lytique qui m'a reçue chez elle et ne peut sortir de son « lit. » Pierre et tous ceux qui étaient présents admirèrent cette bonne pensée, et Pierre ordonna qu'on apportât la malade dans son lit, et quand elle fut arrivée, il s'écria devant tout le peuple : « Si je suis vraiment l'envoyé du Dieu « qui a fait le monde, que cette femme se lève et qu'elle soit « guérie! » Et la femme, se levant, tomba aux genoux de Pierre ; puis elle courut embrasser son amie, en lui demandant l'explication de tous ces événements.... Ma mère lui raconta notre reconnaissance, à la grande surprise de ceux qui écoutaient. Et voyant son amie entièrement guérie, elle demanda de l'être à son tour, et Pierre, lui imposant les mains, la guérit. »

Cette mère qui promet de ne rien dire, de ne rien faire, pourvu qu'elle voie son fils, comme si une telle promesse pouvait être tenue par une mère, et qui, en le voyant, se jette dans ses bras et l'appelle : « Mon fils ! » pendant que saint Pierre à l'écart la regarde et sourit ; l'étonnement et la joie de Clément, l'émotion de la foule, que les bons sentiments attendrissent toujours; ce cri : « Il a reconnu la mendiante pour sa mère; c'est un honnête homme ; » la bonne pensée de l'heureuse mère qui veut, avant de quitter l'île, dire adieu à la paralytique; tout est charmant dans cette scène, tout jusqu'à cette double guérison miraculeuse des deux vieilles amies : car, dans un tel sujet, le dénoûment le plus naturel, c'est le surnaturel. Celle que saint Pierre guérit la première, c'est la paralytique, ce n'est pas la mendiante. Je ne sais si je prête au roman une intention qu'il n'a pas eue; mais j'aime à voir saint Pierre guérir d'abord la femme qui n'a pas d'enfant. La mère qui vient de retrouver son fils a oublié son mal, elle n'en souffre plus ; celle qu'il faut guérir la première, c'est celle qui n'a

pas le bonheur de l'âme pour oublier les maux du corps, et c'est en sa faveur que saint Pierre invoque d'abord la toute-puissance de Dieu.

Pour ne pas abuser de la patience du lecteur, et pour éviter la monotonie, je ne raconterai pas les autres reconnaissances qui suivent celle de Clément et de Matthidia[1]. Matthidia retrouve successivement ses deux autres fils, Faustin et Faustinien, qui, sous les noms de Nicétas et d'Aquila, sont aussi les disciples de saint Pierre, et son mari, Faustus, le vieillard qui assiste à la discussion de saint Pierre avec Simon le magicien. J'ajouterai seulement quelques réflexions. Je disais tout à l'heure que le roman chrétien s'attache à peindre l'âme de ceux qui souffrent, parce que le christianisme est la religion des malheureux. Je trouve dans les paroles de Matthidia la vive expression de cette idée. Matthidia, en apprenant que Clément est chrétien, veut embrasser la religion de son fils et supplie saint Pierre de la baptiser le jour même. Les raisons qu'elle donne méritent d'être remarquées. La première, c'est que les dieux païens à qui, dans sa prospérité, elle offrait chaque jour des sacrifices, ne sont pas venus à son secours dans le malheur. Ce n'est pas à ses dieux qu'elle doit d'avoir retrouvé son fils, c'est au dieu de Clément. La seconde raison, c'est que Pierre n'a pas à craindre que le bonheur d'avoir recouvré un fils ne la rende trop heureuse. « J'en ai trouvé un, dit-elle, mais j'en ai perdu deux, et mon cœur ne sera pas consolé. » Ainsi elle invoque son inconsolable douleur comme un titre au baptême : elle se croit trop malheureuse pour n'être pas digne d'être admise au sein du Christ : tant le Christ apparaissait comme un consolateur, tant la religion nouvelle appelait à elle avant

1. Reconnaissance de Matthidia avec Faustin et Faustinien, homélie XIII, chap. VI. — Reconnaissance de Faustin avec sa femme et son fils, homélie XVI, chap. IX.

tous les autres les élus de la souffrance! Saint Pierre baptise Matthidia au bord de la mer, après lui avoir adressé une exhortation qui est la morale du roman. L'idée qu'il développe, c'est qu'une honnête femme qui a tout sacrifié à son honneur, comme Matthidia, finit toujours par être récompensée de sa vertu. Saint Pierre, à ce propos, ne manque pas de donner aux maris des conseils qui attestent l'idée nouvelle que le christianisme se fait du mariage. Le mari, selon l'Évangile, ce n'est plus ce maître absolu qui gouverne despotiquement la famille, pendant que la femme, en état perpétuel de minorité légale, vit à l'ombre du gynécée. Saint Pierre proclame leur égalité morale et la réciprocité des obligations. « Vous voulez avoir une honnête femme, soyez un honnête mari; vivez avec elle, prenez avec elle vos repas, écoutez avec elle les discours qui fortifient; ne l'affligez pas, ne lui cherchez pas querelle ; faites ce qui lui peut être agréable, ou, si vous ne le pouvez, remplacez les actions par de bonnes paroles[1]. » Voilà l'expression de cette communauté, de cette égalité conjugale que le christianisme introduit au foyer domestique. L'iniquité païenne, qui mettait tous les droits d'un côté et tous les devoirs de l'autre, est vaincue, et l'autorité n'est plus le pouvoir du maître sur l'esclave, l'exercice impérieux de la souveraineté, mais la prépondérance dans l'égalité morale, l'ascendant affectueux de la persuasion. Tel est le changement des mœurs domestiques dont nous trouvons la trace dans les homélies de saint Clément.

On a vu précédemment que le vieillard qui assiste à la controverse de saint Pierre et de Simon le magicien, c'est-à-dire Faustus, le mari de Matthidia, a été converti au christianisme par la victoire de saint Pierre. Pour se venger, Simon, avant de partir, use d'un sortilége et donne

1. Homélie XIII, chap. XVIII.

son propre visage à Faustus, que tout le monde, même sa femme et ses enfants, prennent pour le magicien. En apprenant la vérité, toute la famille est au désespoir. Mais saint Pierre, toujours bon et toujours fin, vient à l'aide de Faustus et tire parti de sa métamorphose : « Courez à Antioche, lui dit-il, où Simon doit aller pour y parler contre moi ; vous arriverez avant lui. Vous direz aux habitants : « Je suis Simon le magicien, et j'ai menti impudemment « quand j'ai appelé saint Pierre un charlatan et un im- « posteur. C'est un véritable apôtre, l'envoyé de Dieu, venu « pour le salut du monde. Quant à moi, pour me punir « de ma haine contre l'apôtre de vérité, les anges du Sei- « gneur sont venus me flageller cette nuit. Si je revenais « par hasard calomnier Pierre devant vous, ne me croyez « pas : je ne suis qu'un menteur et un magicien. Puisse « mon repentir effacer mes fautes[1] ! »

Faustin partit pour Antioche et y tint le discours que saint Pierre avait dicté. Le peuple d'Antioche le prit pour Simon le magicien et conçut en l'écoutant une si grande estime pour saint Pierre, que l'apôtre fut appelé dans la ville par les prières de tous les habitants. Le roman nous le montre arrivant à Antioche pour jouir du succès de son stratagème. C'est par ce trait d'adresse du saint que se terminent les homélies. Il est permis de conjecturer qu'après avoir si habilement profité de la métamorphose de Faustus, saint Pierre lui rendra son vrai visage, et que, si le magicien vient à Antioche, il y sera mal reçu. Ainsi rien ne manque au dénoûment classique du roman, ni la récompense des bons, ni la punition des méchants. Peut-être trouvera-t-on que saint Pierre est bien fin. A trompeur, trompeur et demi, a-t-il 'air de se dire, en faisant tomber Simon dans le piége. J'aimerais mieux

1. Homélie XX, chap. XII à XXIII.

qu'il fût moins adroit; mais cet excès d'adresse est encore un trait de mœurs. Il est rare que la propagande, même pour la meilleure des causes, ne coûte rien à la vérité, et sur le champ de bataille, en face de l'ennemi, les saints mêmes se croient permis de pratiquer les ruses de guerre.

Telles étaient les formes variées et populaires que prenait l'apologie chrétienne. Pour apprivoiser la multitude ainsi que les lettrés, elle combinait l'exposition des idées par la controverse avec la peinture des caractères et le récit des aventures. Ce n'est pas là sans doute l'art délicat et raffiné des apologistes savants du christianisme. C'est un art plus familier qui s'adresse à la foule, et qui pour cette cause a été jusqu'ici moins étudié que l'autre. Au point de vue de l'intérêt historique et de la peinture des mœurs, il n'est pourtant pas moins digne d'attention.

(*Journal des Débats*, 12, 25, 29 août et 10 septembre 1858.)

DANTE HÉRÉTIQUE, RÉVOLUTIONNAIRE ET SOCIALISTE,

par E. Aroux.

Dans une lettre à l'abbé Bertinelli, de Vérone, Voltaire écrivait : « Marrini nous reproche comme un crime de préférer Virgile à son Dante. Ce pauvre homme a beau dire; le Dante pourra entrer dans les bibliothèques des curieux, mais il ne sera jamais lu. On me vole toujours un tome de l'Arioste; on ne m'a jamais volé un Dante. » Voltaire, cette fois, n'a pas été prophète. Il ne prévoyait pas qu'après l'abbé Grangier, après le comte d'Estouteville, petit-fils de Colbert, après Moutonnet de Clairfons et

Rivarol, dont Buffon appelait la traduction en prose *une suite de créations* (singulier éloge pour une traduction!), après le chevalier Artaud et bien d'autres encore, de nouveaux écrivains continueraient à traduire Dante en prose et en vers; sur ce point mes deux collaborateurs, M. Delécluze et M. Ratisbonne, ne me contrediront pas. Ce que Voltaire prévoyait moins encore, c'est qu'il se trouverait au XIXe siècle des commentateurs assez patients pour reprendre l'œuvre des interprètes italiens, et présenter au public, sous la forme d'un gros volume de cinq cents pages, la clef mystérieuse de la *Divine Comédie*.

Il ne faut pas dédaigner ces gigantesques efforts des curieux pour pénétrer le secret du poëte, quoiqu'à vrai dire ils aient jusqu'à présent jeté peu de lumière. Ce que nous savons de plus clair sur les allégories incontestables du poëme, c'est Dante lui-même, c'est son fils Giacopo qui ont bien voulu nous l'apprendre. Nous avons déchiffré, avec leur secours, quelques syllabes du mot de l'énigme; mais le mot tout entier, nous ne le tenons pas. Je n'en suis pas surpris lorsque j'entends le poëte lui-même dire dans le *Banquet*: « Tout écrit peut être compris et doit être expliqué de quatre manières différentes: 1° selon le sens littéral; 2° selon le sens allégorique; 3° selon le sens moral; 4° selon le sens anagogique. » Il est certain que, si Dante a combiné et entre-croisé ces quatre sens dans son poëme, il n'est pas aisé de démêler tous les fils d'un pareil écheveau.

Aussi la critique française du XVIIIe siècle a-t-elle négligé l'interprétation religieuse, historique et politique de la *Divine Comédie*. Elle s'est occupée seulement de l'œuvre poétique, et, à ce point de vue exclusivement littéraire, elle ne l'a pas, quoi qu'on dise, toujours mal jugée. Je ne parle pas de La Harpe, qui l'appelle fort cavalièrement une rapsodie. Mais Voltaire, dont il est de mode aujourd'hui de dédaigner les jugements littéraires, Voltaire, qui savait

l'italien à merveille, et qui avait le sens poétique plus délicat que La Harpe, a été plus juste que lui. Sa lettre à Bertinelli n'est qu'une boutade plaisante. Quand il est sérieux, il parle plus dignement du grand poëte : « Le Dante, Florentin, illustra la langue toscane par son poëme bizarre, mais brillant de beautés naturelles; ouvrage où l'auteur s'éleva dans les détails au-dessus du mauvais goût de son siècle. On trouve dans ces deux poëtes (Dante et Pétrarque) un grand nombre de traits semblables à ces beaux ouvrages des anciens, qui ont à la fois la force de l'antiquité et la fraîcheur moderne. » Ce n'est pas là sans doute l'enthousiasme de quelques beaux esprits de notre temps, qui mettent sans hésiter Dante au-dessus d'Homère; c'est une admiration très-sage dans ses réserves et parfaitement motivée. Cela n'empêcha pas sans doute le docteur Vincenzio Martinelli de dénoncer le jugement de Voltaire comme « une critique inepte, écrite en style de polichinelle. » Mais, après tout, la nôtre, malgré sa science plus exacte et plus profonde, malgré sa faveur pour le moyen âge, n'a pas rendu à la *Divine Comédie* un hommage plus complet. Elle admire « la beauté naturelle; » elle avoue « la bizarrerie » de ce poëme scolastique et inspiré. Je ne dis rien de plus, pour ne pas effaroucher les idolâtres; je n'ai pas oublié ce pauvre Cecco d'Asti, que les Florentins brûlèrent vif pour avoir médit de Dante après sa mort. Il est vrai que, par contumace, ils avaient condamné Dante lui-même, de son vivant, à monter sur le bûcher.

Mais, si nous n'avons pas plus de goût que Voltaire, au point de vue de l'interprétation historique la critique moderne est vraiment supérieure. Avec beaucoup de savoir et de sagacité, elle a retrouvé les sources de la *Divine Comédie;* elle en a interrogé le sens politique et religieux avec la plus rare patience. Ces travaux curieux d'exégèse littéraire conviennent à l'esprit de notre temps. Le siècle inquisiteur,

qui avait exercé sa méfiance sur les poëtes et les historiens de l'antiquité, découvert dans Homère une personnification légendaire du génie de la Grèce, et dans les premiers personnages de Tite Live une collection de mythes, devait tôt ou tard expliquer Dante à sa manière. Il était difficile de faire de lui un symbole, comme Romulus, ou un rêve de l'imagination populaire, comme l'auteur de l'Odyssée; on en a fait, et cela est encore plus dans l'esprit de notre temps, un affilié à des doctrines mystérieuses, un membre de sociétés secrètes, le poëte d'une langue franc-maçonnique, une espèce de carbonaro de génie. Telle est la thèse développée par M. Aroux dans l'ouvrage que j'examine aujourd'hui : *Révélation d'un catholique sur le moyen âge. Révélation !* titre ambitieux d'un livre qui révèle, selon moi, peu de chose, sinon que M. Aroux connaît Dante, et surtout ceux qui l'ont commenté avant lui.

Son idée, en effet, n'est pas nouvelle, et je ne comprends pas bien que dans sa préface il semble s'excuser de sa témérité, alléguant, pour justifier son entreprise, l'intérêt sacré de la religion. Si on prenait cette préface au mot, M. Aroux aurait découvert « à travers les plis du manteau de Dante, toute une panoplie d'hérésiarque. » Il ajoute même, non sans avoir l'air de s'effrayer de sa hardiesse : « Le redressement historique que j'entreprends tend à faire envisager sous une face entièrement nouvelle toute une période notable du moyen âge et de la Renaissance. Il s'agit de toute une révolution dans l'histoire du christianisme, de la philosophie et de la littérature, je n'en ignore pas. » Une triple révolution, rien que cela ! Je conçois que M. Aroux s'épouvante! Mais qu'il veuille bien se rassurer. L'arbre généalogique qu'il a lui-même dressé de son idée, la liste des aïeux qu'il se donne, quoique incomplète encore, doivent diminuer à ses yeux les périls de son imprudence, et alléger le fardeau d'une si lourde responsabilité.

Il cite Landino, qui a déjà fait courir depuis longtemps de mauvais bruits sur Dante, Mario Filelfe, qui a soutenu que Béatrice n'a jamais existé, et Mazzoni, qui explique, ou plutôt s'abstient d'expliquer le mot énigmatique de Dante, B. I. C. E., en disant que c'est un secret pythagorique. M. Aroux pouvait ajouter à ces noms celui de M. Duplessis-Mornay, réfuté par Coeffeteau, et celui du P. Hardouin, qui déclarait la *Divine Comédie* l'œuvre d'un disciple de Wiclef. Mais le véritable ancêtre de M. Aroux, et il le nomme avec un respect filial, une ferveur de disciple qui aurait dû modifier le ton de la préface, c'est M. Rossetti, Napolitain réfugié à Londres, auteur du système d'interprétation que M. Aroux imite aujourd'hui. Le commentaire de Rossetti ne renferme pas moins de huit gros volumes in-8°. M. Aroux l'a résumé et mis en ordre; aux découvertes de l'écrivain italien, il a joint, dit-il, ses propres recherches : « Car M. Rossetti n'avait pas tellement fouillé le terrain, qu'on n'eût à y trouver encore maints filons précieux. » Mais enfin, quoiqu'il trouve de nouveaux filons, M. Aroux, de son aveu, exploite la même mine, et il y a quelque désaccord entre l'accent novateur de sa préface, et la réduction modeste que dans l'exposé historique de sa thèse il fait subir à sa propre originalité. La préface promet une révolution, que dis-je ? trois révolutions. L'exposé historique, rejeté à la fin du volume, annonce tout simplement une édition revue, abrégée, élucidée du système de Rossetti, qui n'a fait de révolution d'aucune sorte; et l'on ne voit guère comment le disciple réussira là où le maître a échoué.

Donc, selon Rossetti (ce sont les conclusions de son livre *sur l'Esprit antipapal qui a préparé la Réforme*), tous les ouvrages qui nous semblent obscurs, tels que ceux de Pythagore et des prophètes, *la Consolation* de Boèce et tant d'autres, contiennent le dépôt de certaines traditions mys-

térieuses, exprimées dans une langue comprise des seuls initiés. Cette langue est celle d'une école qui a préparé la Réforme, et envers qui le monde a les plus grandes obligations. Elle a existé sous différents noms depuis l'antiquité la plus lointaine. Au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, les dépositaires de la tradition étaient les *Patarins*, appelés en France *Albigeois;* plus tard, ce furent les *Beghards*, les *Lollards*, les *Bizoques*, les *Fraticelles*, etc. Dante a été un de ces affiliés, préparateurs de la Réforme, et la *Divine Comédie* est une œuvre à double sens, où derrière le mot apparent il faut toujours chercher le mot vrai; une espèce de palimpseste, où l'on doit effacer la première écriture pour découvrir la seconde. Mais quel est le créateur de cette langue mystérieuse? M. Rossetti lui donne pour premier monument *l'Apocalypse*, et pour inventeur saint Jean de Pathmos. Selon M. Aroux, elle remonte jusqu'aux mystères de la Perse, de l'Égypte et de la Grèce; et ce qui est certain, d'après l'un et l'autre, c'est que Dante s'en est servi dans tous ses ouvrages.

Il est indispensable, pour la comprendre, d'avoir un dictionnaire dont M. Aroux a rassemblé les éléments et dont voici quelques échantillons : L'*enfer des vivants*, dans le poëte, c'est le monde, perverti par les papes. *Laure*, *Fiametta* et les autres femmes imaginaires, sont des personnifications de l'empire et de ses vertus; *la louve*, *Babylone*, etc., les noms de la papauté et de ses vices. Le *loup* (*Wolf*, *Guelfe*), *Satan*, *Lucifer*, c'est le pape. Le *lévrier*, c'est l'empereur; la *panthère* au pelage moucheté, c'est Florence, divisée en deux factions, les *blancs* et les *noirs*; le *lion*, c'est la France; *Lucie*, c'est la doctrine occulte d'où jaillit la lumière. Les personnages mythologiques eux-mêmes ont une signification moderne et anticatholique : le *Minotaure*, c'est l'union, dans le souverain pontife, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. « Quant aux *harpies*, elles m'ont bien l'air, dit

M. Aroux, d'être la figure de quelque ordre religieux, et il n'y aurait rien d'étonnant à y reconnaître les dominicains et les moines mendiants. » Pourquoi les moines, et les moines mendiants, plutôt que les autres ? « C'est, répond M. Aroux, qu'il est dit dans le moine de Zigabène que les Pauliciens de son temps appelaient *oiseaux* les religieux qui ne sèment ni ne filent, et n'en sont pas moins bien vêtus et bien nourris. Or nous voyons que ces harpies-là sont bien conformées; qu'elles ont des visages humains, des pieds même au lieu de pattes, mais armés de griffes redoutables. C'est une hypothèse que je laisse examiner à d'autres plus pénétrants. » L'hypothèse est assez irrévérente, et les dominicains en sauront peu de gré à M. Aroux. Mais enfin, admettons que *harpie* signifie moine mendiant, et arrivons à de plus beaux exemples d'interprétation catholique.

Il y a dans la *Vie nouvelle* une page charmante, la première rencontre du Dante avec Béatrice : « Je la vis au commencement de sa neuvième année et vers la fin de la mienne. Elle m'apparut, vêtue d'une belle couleur rouge qui rehaussait encore la pudeur et la modestie empreinte sur son front; elle était parée comme il convenait à son jeune âge. Dès lors l'amour fut le maître de mon âme. L'image chérie ne me quitta plus, et sa présence fut si bienfaisante qu'elle ne permit jamais à mes désirs de se soustraire aux conseils de ma raison. » Ce charme invincible de Béatrice, Dante le croyait subi par tout le monde comme par lui-même, et s'en réjouissait : « Quand la noble dame traversait les rues de la cité, on accourait sur son passage pour la voir, ce dont je ressentais une merveilleuse joie, et ceux dont elle approchait étaient saisis d'un sentiment si honnête qu'ils n'osaient lever les yeux. Elle s'enveloppait de son humilité comme d'un voile, et s'en allait sans paraître connaître ce qui se faisait et se disait dans la

foule. Et quand elle avait passé, plusieurs s'écriaient en se retirant : « Celle-ci n'est point une femme, c'est un des « anges du ciel. »

Celle-ci n'est point une femme en effet, et ce n'est pas un ange. Béatrice, d'après M. Aroux, est tout simplement une *syzygie*, la syzygie de Dante. Sous cette apparence de personne il y a une idée, et même plusieurs idées : car, dans sa langue patarine, M. Aroux compte une Béatrice *érotique*, une Béatrice *dogmatique*, une Béatrice *théologique*, et une Béatrice *sectaire*. Quelle idée ou quelles idées représente donc Béatrice ? Ce n'est pas très-clair ; mais probablement ce sont les perfections gibelines du pouvoir impérial. L'amour qui s'empare de Dante à sa vue, « c'est le zèle ardent pour les doctrines secrètes hostiles à Rome catholique » Dante rencontre Béatrice à la neuvième heure ; il reçoit d'elle le salut. Le salut ! expression mystérieuse, « mobile d'un amour cabalistique ! » Ainsi ces détails si précis sur l'âge, les traits, le costume de la jeune fille, ce mouvement d'orgueil si naturel d'un amant fier de voir sa dame charmer tous les cœurs ainsi que le sien, ce n'est que la contrefaçon de la mémoire et du sentiment ! Béatrice, si belle dès l'enfance, dans la *Vie nouvelle*, n'a jamais vécu ! Béatrice, radieuse et souriante au ciel, dans la *Divine Comédie*, n'est qu'un symbole gibelin ! Dans les sonnets, Béatrice mourante n'est que le fantôme d'une pensée, et l'émotion du Dante sanglotant et baigné de pleurs, que la fiction allégorique de la douleur et que la ruse de la mystagogie ! « Barbares ! s'écriait le comte Balbo dans sa belle vie du Dante, si dignement louée par M. Laboulaye [1] ! barbares ! ceux qui dans ces beaux vers ne savent pas voir tous les signes de la vérité et de la passion ! » Pour moi, je crois à Béatrice. Que Dante l'ait prise pour symbole de la philo-

1. Voir le *Journal des Débats* du 30 juillet 1853.

sophie, de la théologie, de la perfection monarchique, j'y consens. Mais Béatrice n'est pas seulement un symbole. Béatrice a vécu, et Dante l'a aimée, il l'a pleurée, et c'est parce qu'il l'aimait d'un si grand amour, c'est parce qu'il a pleuré de vraies larmes qu'il a été un grand poëte. A qui fera-t-on croire que des combinaisons allégoriques, froides et bizarres, aient pu émouvoir si profondément une telle âme et lui arracher de tels accents? J'admets que dans l'esprit du poëte Béatrice s'est transfigurée; mais elle était réelle avant d'être idéale. Rien de plus conforme que cette métamorphose à l'esprit du christianisme, dont les grands saints sont devenus les symboles de certaines perfections et même de certains talents, après en avoir été les modèles vivants sur la terre. Madeleine personnifie le repentir, et sainte Cécile la musique; sainte Catherine est la patrone de la philosophie. Rien n'est plus orthodoxe que le symbolisme chrétien, et M. Ozanam l'a signalé avec beaucoup de justesse dans la poésie et la peinture italiennes. Il arrive donc un moment où Béatrice se transforme dans l'esprit du poëte. Quand nous la voyons au purgatoire, à la suite des vingt-quatre vieillards de l'Ancien Testament, au milieu des quatre évangélistes, sur le char de l'Église traîné par le griffon, emblème de Jésus-Christ, Béatrice n'est plus la jeune Florentine qui faisait voler tous les cœurs sur son passage ; au lieu de la tunique rouge, elle a le voile blanc de la Foi, et le manteau vert de l'Espérance. La fille de Portinari, belle et souriante, est devenue l'épouse mystique de Salomon, la gardienne de l'orthodoxie, l'Église. C'est ainsi que de la *Vie nouvelle* à la *Divine Comédie*, la réalité se change en idéal, sans que l'inspiration du poëte se glace et que sa passion s'éteigne; puis, comme l'a si bien remarqué Schlegel, le caractère individuel et le caractère idéal du personnage finissent par s'unir si étroitement, qu'on ne peut plus les

séparer. On se souvient du *Banquet* de Platon et de ces ailes divines qui poussent à l'âme et l'enlèvent dans les régions célestes. L'amour de Dante lui a donné les ailes de Platon, et il a porté légèrement dans le ciel la jeune fille transfigurée. Mais préméditer une mythologie, combiner laborieusement une fiction, inventer une fable où les personnes sont des choses qui n'ont jamais vécu, revêtir ces abstractions des plus fraîches couleurs, faire palpiter sous ces froides écorces des passions si touchantes, duper le monde entier par l'accent d'un vrai amour et par l'apparence de vraies larmes, quand on a tout simplement *allégorisé* et *mystagogisé* à la manière patarine, pour la plus grande confusion de l'Église romaine, c'est là une puissance d'imposture au-dessus des forces du plus grand génie!

Il y a dans la *Divine Comédie* une autre femme chère aux poëtes, chère aux peintres, et dont le nom est dans toutes les bouches, Françoise de Rimini. « Voyez-vous ces deux ombres qui volent ensemble et paraissent si légères au vent? O âmes tourmentées, s'écrie Dante, qui êtes-vous? » Et les âmes de s'approcher comme deux colombes appelées par leurs désirs, qui volent vers le doux nid d'une aile ouverte et ferme, et portées d'un même vouloir. Les ombres lui racontent qu'elles sont ces deux amants qui lisaient un jour les aventures de Lancelot, qui s'embrassèrent, en voyant comme il fut épris d'amour, et qui ce jour-là ne lurent pas davantage. Après ce récit si touchant et si triste, Dante pleura si fort qu'il tomba mourant. Mais voici venir M. Aroux, qui dit aux deux ombres : « Vous n'êtes ni Françoise de Ravenne ni Paul de Rimini; vous êtes deux entités métaphysiques : vous représentez l'union de l'*intelligence* et de la *volonté* du poëte, que l'*amour* conduit à une même *mort*, autrement dit à affecter les dehors de la religion catholique. Vous nous apprenez en conséquence que la *vo-*

lonté s'est éprise de l'*intelligence*, comme l'Amour de Psyché, et Dante de Béatrice; que toutes deux sont inséparables, et que le gouffre le plus profond de l'enfer attend celui qui est l'auteur de cette *mort* fictive, dont la nature catholique est encore pénible à Francesca, comme si tous les genres de mort n'avaient pas leur désagrément. » Pauvre Paul ! pauvre Francesca ! Si, au lieu de votre récit, Dante avait entendu l'explication de M. Aroux, il ne serait pas tombé en défaillance à vos pieds, et les deux entités métaphysiques que vous êtes feraient une triste figure dans le tableau d'Ary Scheffer, au lieu de ces ombres blessées, voltigeant « comme deux colombes ! »

M. Aroux n'épargne pas davantage Virgile, le premier guide du poëte de Florence. Virgile, « c'est la philosophie antique et l'opinion monarchique. C'est de plus la figure de l'initiation aux anciens mystères et de la langue qu'on y parlait, langue dans laquelle est écrit tout le sixième livre de *l'Énéide*, qui reproduit le cours des mystères d'Éleusis. » Du temps de Dante, le peuple faisait de Virgile un magicien. Du nôtre, M. Aroux en fait un membre de la confrérie des monarchistes anciens. C'est le même genre de superstition, sauf la différence du moyen âge, plus religieux, avec l'esprit moderne, plus politique. C'est, à toutes les époques, une manie commune de mettre tout le monde, de gré ou de force, dans le parti où l'on est. Maréchal a donné une place à Bossuet dans son *Dictionnaire des Athées*. On se cherche ainsi soi-même dans les autres, on s'aime dans ceux qu'on attire à soi. Tallemant cite un joli mot de Marie de Médicis sur une des plus belles femmes de son temps, Mme Guillon : *E bella sta Guillon : mi ressemble.*

Je reviens à Virgile. Il y a certainement dans l'Enfer de *l'Énéide*, comme dans celui de la *Divine Comédie*, des détails qu'on ne comprend pas. On s'explique mal que Virgile place dans le même séjour les enfants morts dès leur nais-

sance, les victimes du suicide et les hommes condamnés à mort injustement. Plus loin, au plus profond du Tartare, là où le châtiment est le plus terrible, sont précipités pêle-mêle les mauvais frères, les mauvais fils qui ont frappé leurs parents, les traîtres qui ont vendu leur patrie, les politiques qui ont combattu pour de mauvaises causes, les avares qui n'ont rien donné à leur famille, et les trompeurs qui ont fraudé leurs clients. Quelle singulière justice ! Sont-ce des crimes égaux d'être avare ou de frapper son père, de commettre un inceste ou de vendre à faux poids? Et non-seulement dans Virgile les jugements nous semblent iniques, mais l'application de la peine nous scandalise. Évidemment Rhadamante est un juge aveugle ou prévaricateur. Il punit inégalement des criminels qui se valent. Ixion est attaché sur une roue qui brise éternellement ses membres. Un vautour dévore le foie sans cesse renaissant de Tityus ; Thésée, qui a tenté de ravir la femme d'un dieu, est condamné uniquement à rester assis, et son complice Pirithoüs à voir sur sa tête un rocher qui menace de tomber toujours et qui ne tombe jamais. C'est un supplice auquel on finit par s'accoutumer. Conclurai-je de ces imperfections de justice distributive, que Virgile était un patarin ou un cathare du vieux temps, comme M. Aroux aime à le penser? On peut les expliquer d'une manière plus simple et plus vraie. Les philosophes et les poëtes anciens qui ont décrit les enfers, Homère, Platon, Virgile, Lucien, les ont peuplés à leur manière; s'ils sont injustes, c'est sans doute que pour juger infailliblement il faut tout savoir. Quand l'homme, qui ne connaît guère que les actes, et qui ne fait le plus souvent qu'en pressentir les motifs, se charge de récompenser et de punir comme s'il lisait clairement dans la conscience humaine, il se trompe nécessairement, surtout s'il est païen, et il place, au gré de la tradition populaire ou de ses propres passions, ses amis

ou ses ennemis dans l'enfer ou dans le ciel. Quant à la langue de Virgile, dans le VI^e^ livre, les Latins y ont eux-mêmes signalé des traces profondes de la théologie romaine; mais personne, chez les anciens, n'a pris sérieusement Virgile pour un mystagogue, et M. Aroux, qui le regarde comme un grand prêtre d'Éleusis, ne devrait pas oublier que les premiers chrétiens, forçant le sens prophétique de certaine églogue, ont fait un précurseur de Jésus-Christ du poëte que Macrobe proclame le dernier soutien de Jupiter.

Je ne poursuivrai pas la suite des interprétations de M. Aroux. Après avoir analysé cette partie de son livre, ingénieuse quelquefois et presque toujours paradoxale, j'ai relu la lettre de Schlegel sur l'ouvrage de M. Rossetti et la dissertation de M. Delécluze, insérée au tome second de son remarquable ouvrage sur *Dante et la poésie amoureuse*; c'est un modèle de discussion savante, précise et circonspecte. Tout en admettant, avec lui, qu'il y a dans la *Divine Comédie* des allégories évidentes, je refuse avec Schlegel de croire à cet argot franc-maçonnique d'une poésie patarine. D'abord la signification imposée à certains mots par M. Aroux ne repose sur aucune preuve suffisante. Son dictionnaire est une œuvre spirituelle, mais une œuvre d'imagination. De plus, conçoit-on clairement que cette immense association antipapale, qui parlait dans toute l'Europe la même langue mystérieuse, ait si religieusement gardé son secret, que M. Aroux, après M. Rossetti et quelques autres, en ait été au bout de six cents années le seul confident? Les associés, comme dit spirituellement Schlegel, ont passé leur vie à murmurer entre leurs dents, dans un idiome extraordinaire : « Le pape est l'Antechrist, » sans qu'aucun écho se soit éveillé pour rendre leur doctrine populaire. Et pendant ce temps-là que faisaient les chefs de l'Église? Comprenaient-ils? Sans doute.

Mais ils ont jugé plus prudent de ne pas paraître comprendre. Ainsi tout s'est passé en politesse; on a ri sous cape des deux côtés, et l'Europe seule a été dupe. J'ajoute que Dante parle souvent des papes en des termes tels, que sa rude franchise devait rendre superflu l'usage de l'idiome patarin. Quand, dans l'admirable discours de saint Pierre (*Paradis*, 17), il lui fait prononcer cet arrêt terrible contre Boniface VIII : « Celui qui sur la terre usurpe ma place, ma place, dis-je, vacante en la présence du Fils de Dieu, a fait de mon cimetière un cloaque de sang et de souillure, de sorte que l'esprit pervers, précipité du haut des cieux, se complaît là-bas, » quoi de plus antipapal, mais quoi de moins allégorique qu'une pareille invective? Quel besoin le poëte qui se la permet, et qui plus loin traite Clément V et Jean XXII avec la même sévérité, a-t-il de la langue secrète des Albigeois? C'est un luxe inutile.

Je conclurai donc volontiers avec Schlegel que Dante n'est pas un patarin. Mais est-il hérétique? Une seule réponse, ce semble, pourrait suffire. Le meilleur juge, en matière d'hérésie, c'est la cour de Rome. Or la cour de Rome a toujours cru à l'orthodoxie de Dante; peut-être a-t-elle pensé que, si le poëte avait été réellement cathare, manichéen ou albigeois, il se serait abstenu de précipiter dans l'enfer ses cohérésiarques Dolcino et Frédéric II. En revanche elle a mis à l'index le livre de Rossetti, ce qui me fait trembler pour celui de M. Aroux. M. Ozanam n'a pas cru devoir se montrer plus sévère que Rome. Dans son ouvrage intitulé *Dante et la Philosophie catholique au* XIII^e^ *siècle*, ce beau livre où l'érudition est si éloquente, le sens poétique si profond, la piété si douce et si tendre, il a écrit un chapitre décisif sur l'orthodoxie de Dante. Il reconnaît, et c'est là la vérité, que Dante a poursuivi avec violence la réforme disciplinaire de l'Église, et qu'il a combattu, avec un vrai fanatisme de gibelin, pour l'unité du pouvoir temporel en

Italie. Quant au dogme, il l'a toujours respecté. Mais quoi! M. Aroux ne veut pas pour l'Église d'alliés douteux qui se font passer faussement auprès d'elle pour des orthodoxes, et qui sont des mécréants déguisés. Il détache pieusement le bandeau des yeux de cette mère abusée, comme il le dit dans sa préface : il se fait, au tribunal du saint-siége, le dénonciateur des suspects. Il demande au pape la condamnation de Dante; je m'étonne qu'il n'aille pas plus loin, et qu'il n'imite pas ce prédicateur du moyen âge, Barlette, qui, prêchant contre un nouveau saint, demandait à Dieu son expulsion du paradis.

En attendant, M. Aroux signale le poëte florentin à la vigilance des gouvernements, et ici commence sa véritable originalité. M. Rossetti se contentait d'accuser Dante d'hérésie, M. Aroux le tient pour le plus grand des révolutionnaires; c'est un progrès tout naturel. Il est reconnu aujourd'hui qu'à moins de la plus stricte orthodoxie on est fatalement révolutionnaire et socialiste; on s'habitue à tout confondre, les opinions et les croyances, la politique et la religion. Au fond, le grand crime de Dante aux yeux de M. Aroux, c'est de n'être pas ultramontain. Dante, gibelin, a écrit le *De Monarchia;* il a séparé hardiment le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel; il veut l'unité de l'Italie sous l'empereur, parce qu'il croit la papauté trop faible et trop corrompue pour la pouvoir créer, et il creuse dans l'enfer une fosse profonde où il entasse les papes simoniaques, tandis qu'il installe dans le paradis cet aigle composé de saints dont il fait le symbole du pouvoir impérial. Est-ce là vraiment un crime? Est-ce une doctrine révolutionnaire? Sur ce point délicat, je laisse M. Ozanam répondre à M. Aroux pour moi : « Jamais les catholiques ne furent tenus de croire à l'impeccabilité de leurs pasteurs. Les défenseurs les plus ardents des droits du sacerdoce, saint Bernard, par exemple, et saint Thomas de Cantorbéry, ne

dissimulaient pas les vices qui le déshonoraient quelquefois. L'Église, couverte d'une inviolabilité plus sérieuse que celle dont on environne les rois, ne saurait être solidaire des iniquités de ses ministres.... Et d'ailleurs, il faut pardonner beaucoup au génie, parce qu'il a, comme toutes les grandeurs d'ici-bas, des tentations plus fortes et des périls plus nombreux[1]. » Si donc Dante est un révolutionnaire pour avoir attaqué les vices de certains pontifes, il l'est tout au plus comme saint Bernard et saint Thomas, et M. Aroux n'est pas tenu d'être plus ultramontain que le saint-siége, et de se souvenir plus amèrement que Rome des invectives que Rome a oubliées.

Mais Dante est socialiste, s'écrie M. Aroux. J'ai bien cherché dans son livre, et je n'ai trouvé qu'une page où il soit question de socialisme. Au XXVI[e] chant de l'Enfer, Dante aperçoit une fosse où voltige une flamme. Dans cette flamme, lui dit son guide, on pleure l'embûche du cheval de bois qui ouvrit la porte à toute la belle race des Romains. Ulysse et Diomède y souffrent pour s'être livrés à la même colère. Dante s'approche, et Ulysse lui raconte ses aventures : « Quand je parvins à me soustraire à Circé qui m'avait retenu plus d'un an près de Gaëte, ni la douceur des baisers d'un fils, ni la piété due à un vieux père, ni l'amour mutuel qui devait rendre heureuse Pénélope, ne purent vaincre en moi le désir d'explorer le monde et de connaître les vices et les vertus des humains. Je me hasardai sur la haute mer. » Il est évident qu'ici Dante se souvient d'un vers d'Horace et qu'il oublie Homère. L'Ulysse de *l'Odyssée* voyage pour retrouver son royaume, sa femme et son fils, et non pour étudier les mœurs du genre humain. Mais qu'on ne s'étonne pas de cette altération du caractère d'U-

1. *Dante et la Philosophie catholique au* XIII[e] *siècle*, p. 253. Jacques Lecoffre.

lysse; elle est volontaire chez Dante. « Ulysse et Diomède, dit M. Aroux, sont les symboles du conseil et de l'action. Vous voyez bien qu'il s'agit encore de Dante lui-même et de son prince bien-aimé. Comment ne pas les reconnaître, *réunis dans une même flamme, embrasés d'un même amour pour la révolution* qu'ils aiment? Ulysse donne un démenti à Homère qui le fait rentrer à Ithaque. Ulysse était trop *socialiste* pour cela; il n'était pas engoué de la famille : l'humanité avant tout, disait-il; car c'est l'humanité qui est Dieu, c'est elle qui est le Christ souffrant la passion sur sa croix, et devant se racheter elle-même par la religion de l'esprit. » Cet Ulysse m'a bien l'air encore d'être un patarin comme Virgile. M. Aroux en trouve partout. Mais je ne sais vraiment ce qu'il entend par socialisme : sans doute l'idolâtrie de la famille et de la propriété. Je comprendrais que M. Aroux accusât de socialisme Énée, par exemple, qui perd sa femme en chemin le jour de la prise de Troie, en séduit une autre et en épouse une troisième. Mais Ulysse, le meilleur, le plus fidèle, le plus obstiné mari de l'antiquité, qui flotte dix ans sur toutes les mers pour rejoindre sa femme! Ulysse, le plus vigoureux défenseur de la propriété, lui qui perce de ses flèches tous les prétendants qui pillent sa maison! C'est avoir la main malheureuse! D'ailleurs Ulysse fût-il socialiste, qui prouverait que Dante l'est comme lui? Seraient-ce la place qu'il lui donne en plein enfer, dans la huitième fosse, et la flamme où il le fait brûler? Je m'y perds. Les explications de M. Aroux auraient elles-mêmes besoin d'être expliquées, et un jour viendra peut-être où son commentaire trouvera quelque commentateur : ce qui est certain, c'est que le secret de Dante est encore à deviner.

En terminant, je veux faire à l'auteur ma profession de foi. Je crois à son savoir, à son imagination ingénieuse et déréglée; mais son gros livre ne m'a enlevé aucune illu-

sion : je crois à l'orthodoxie de Dante, au bon jugement de Rome et des siècles qui l'ont estimé catholique; je crois à Béatrice, à Françoise de Ravenne et à Paul de Rimini, à Virgile, à Ulysse lui-même, et à un Ulysse bon mari et bon propriétaire; en un mot, je crois à la poésie et aux poëtes; je ne crois pas à l'argot patarin de l'association antipapale. Et je remercie M. Aroux de n'avoir pas réussi à me détromper; je ne lui pardonnerais pas s'il m'avait persuadé, s'il avait fait envoler pour jamais ces ombres charmantes et déchiré la toile d'Ary Scheffer pour badigeonner à la place les insignes des francs-maçons. Je me rappelle malgré moi l'histoire de cet Indien, que raconte, je crois, Bernardin de Saint-Pierre; il pensait, en se nourrissant d'herbes et de racines, ne rien manger d'animé, selon le précepte de sa loi. Un docteur prit un microscope, et lui montra sur les herbes et sur les fleurs des vers imperceptibles : « Vous êtes méchant! s'écria l'Indien, car vous m'ôtez ma foi. » Et il brisa le microscope du savant. Heureusement M. Aroux n'a pas été si méchant que le docteur; il ne m'a pas désabusé, et je n'ai pas eu besoin, comme l'Indien, de me venger en déchirant son livre. On le lit avec plaisir, et c'est un plaisir innocent.

(*Journal des Débats*, 9 février 1854.)

LE PURGATOIRE DU DANTE,

traduit en vers par M. Louis Ratisbonne.

LE PARADIS,

troisième volume de la *Divine Comédie*, traduite en prose, par M. Mesnard, premier vice-président du Sénat.

Dans la pensée de Dante, l'*Enfer* n'était pas la partie la plus importante de son poëme. Le sujet de la *Divine Comédie*, comme M. Ratisbonne l'a rappelé avec raison dans sa préface, c'est l'histoire de l'âme, amenée par des initiations successives, sous la conduite de la science humaine et de la science divine, jusqu'au sein de la félicité céleste, jusqu'au pied du trône de Dieu. L'Enfer, c'est-à-dire le lieu des supplices éternels, n'est qu'une étape du pèlerinage de l'âme : le but du voyage, c'est le Paradis. Et certes, aux yeux de Dante, la partie capitale du poëme, c'était l'arrivée de l'âme au terme de sa course, c'était la victoire, le chant de triomphe, la vision merveilleuse du septième ciel! C'est aux dernières parties de la *Divine Comédie* qu'il a dû attacher ses meilleures espérances d'immortalité. « Le commencement de mon sujet, écrivait-il à Can Grande, est terrible, puisque c'est l'*Enfer;* mais la fin est heureuse, désirable et agréable, puisque c'est le *Paradis.* » C'est dans le *Purgatoire* que, décrivant le cercle des orgueilleux, il commet lui-même le péché d'orgueil et qu'il s'écrie :

Cosi ha tolto l'uno all' altro Guido
La gloria della lingua : e forse è nato
Chi l'uno e l'altro caccera di nido.

Ainsi dans l'art des vers, à Guide, l'ancien maître,

Un nouveau guide a pris sa couronne, et peut-être
Pour chasser le dernier un autre est enfanté.
(Ch. XI.)

La *Divine Comédie* est, sous la forme d'un pamphlet épique, une espèce de *Somme* poétique où Dante a condensé toutes les idées théologiques, philosophiques, morales et littéraires de son temps. Dans l'*Enfer*, il a mis surtout ses passions. Dans le *Purgatoire* et le *Paradis*, il a mis surtout ses idées et ses théories. Dans le *Purgatoire*, Marco le Lombard expose la théorie du libre arbitre; Virgile, celle de l'amour; Stace, celle de la formation du corps et de l'âme. Dans le *Paradis*, Béatrice développe la distinction de la volonté mixte et de la volonté absolue; Dante converse avec Adam sur le péché originel, et passe devant saint Pierre, saint Jacques et saint Jean, un examen théologique sur la foi, l'espérance et la charité. Mais ce qui vit le plus longtemps dans les œuvres poétiques, ce sont les passions; ce qui meurt le plus tôt, ce sont les théories. Les théories d'un siècle sont emportées avec lui. Les passions, c'est le poëte lui-même, c'est son cœur, et la voix de ce cœur éloquent trouve des échos éternels. La raison, qui rendait plus chères à Dante les deux dernières parties de son poëme, est celle qui précisément nous fait préférer la première. Dante aimait mieux sa philosophie et sa politique que sa poésie. Et nous, ce que nous cherchons en lui, ce n'est ni le politique ni le philosophe, c'est le poëte.

Une autre cause de la supériorité de l'*Enfer*, c'est que l'imagination humaine est plus habile à peindre la souffrance que le bonheur, et surtout que le bonheur infini. Dans tous les poëmes, le séjour des bienheureux, qu'il s'appelle Élysée ou Paradis, est inférieur, pour la beauté de l'expression poétique, à la demeure des damnés. Il y a dans les douleurs humaines une variété qui excite la poésie, et dans la félicité une monotonie qui l'affadit et l'énerve.

L'allégorie peut représenter les tourments infernaux sous des formes sensibles sans blesser le goût ni la foi, puisque l'orthodoxie admet les supplices du corps; et dans les images matérielles du châtiment un génie fort et sombre déploie une fécondité inventive et une puissance d'horreur qui font la grande poésie. Mais les joies infinies des âmes bienheureuses échappent à tous les symboles; elles sont si pures, si éthérées, qu'elles ne peuvent revêtir des figures sensibles; des images trop accusées, des couleurs trop vives les profanent. La forme indécise des nuées, les teintes pâles de l'aube naissante, la douce clarté d'un beau ciel, la musique lointaine d'une voix mélodieuse, la grâce de la fleur nouvellement éclose, sont à peine des comparaisons assez délicates pour qu'on leur permette d'exprimer l'ineffable et de déterminer l'infini. Nos langues faites pour cette terre où le tonnerre gronde, où la mer murmure, où sifflent les vents, où le labeur de l'homme élève un bruit éternel, et où la voix humaine a besoin de dominer toutes ces voix, nos langues, même les plus douces, sont trop rudes pour se prêter aux cantiques des anges, dans « le silence éternel des espaces infinis. » En vain Dante assouplit avec un art merveilleux l'airain de son vers, en vain il invente des combinaisons de syllabes onctueuses et fluides qui coulent dans nos oreilles comme le son d'une flûte, il semble que ses tercets les plus doux doivent éclater comme des trompettes dans ces demeures sonores du paradis, et faire envoler à tire-d'ailes les phalanges des chérubins. Enfin le génie de ce grand poëte essentiellement satirique excelle dans les peintures où il se venge. Partout il mêle les sentiments personnels aux idées de son sujet. Mais ils tiennent une bien plus grande place dans l'*Enfer* que dans les deux autres parties. Dante s'entend mieux à damner ses adversaires qu'à béatifier ses amis. Sa justice distributive ressemble parfois à de l'injustice, et je ne puis reconnaître en

lui cette parfaite logique qui, selon M. Ratisbonne, gouverne toujours son imagination. Je ne m'explique pas pourquoi Dante place dans l'enfer Virgile, dans le purgatoire Stace, qui, dit-il, est devenu chrétien en lisant Virgile, et dans le paradis Riphée, un des personnages épiques de Virgile, au second livre de l'*Énéide*. Je citerais vingt exemples non moins inexplicables. Mais quoique en bonne équité on puisse réclamer contre les arrêts du poëte, je me garderai bien de vouloir tirer de l'enfer ceux de ses ennemis qu'il y a précipités. Il les y torture en si beaux vers que le plaisir poétique qu'on éprouve à les voir souffrir l'emporte de beaucoup sur le scrupule de justice dont on se trouve atteint. Je regrette bien plutôt qu'il n'ait pas damné quelques-uns de ses amis dont il fait des bienheureux, on ne sait trop pourquoi, et dont il décrit imparfaitement la béatitude imparfaitement méritée. Dante, je le répète, maudit mieux qu'il ne bénit. C'est là le défaut de beaucoup de gens : l'espèce humaine sait mieux haïr qu'aimer. C'est le défaut surtout de bien des poëtes, race irritable, a dit l'un d'eux, et trop souvent c'est avec ses moins bonnes passions que la poésie fait ses plus beaux vers.

Comme l'*Enfer* est la partie la plus dramatique de la *Divine Comédie*, c'est aussi la plus facile à traduire. Elle renferme plus de descriptions et moins de dissertations. L'harmonie des vers y est rude, les sentiments y sont violents, les images terribles et grandioses ; la force est partout. Or, dans tous les arts, et la traduction est un art, de toutes les qualités d'un original, la force est la plus facile à transporter dans l'imitation. Elle est toute en dehors, toute en relief; on en saisit l'empreinte et l'on en reproduit l'image aisément. M. Ratisbonne, qui a traduit l'*Enfer* avec un talent universellement applaudi et dignement récompensé par l'Académie française, a dû s'imposer un effort encore plus laborieux pour faire passer dans ses vers les beautés plus

tempérées du *Purgatoire*. Dans sa spirituelle préface, il compare son travail à la montagne que décrit le poëte :

> Che sempre al comminciar di sotto è grave
> E quanto uom più va su, e men fa male.
>
> Au début, tout en bas, la pente est difficile,
> Mais plus on monte et moins le chemin paraît dur.

Paraît, cela est possible, mais plus le chemin est dur en réalité. Plus on s'approche du *Paradis*, plus il est difficile de rendre ces couleurs de la poésie italienne qui s'adoucissent et se fondent en de fugitives nuances; plus le traducteur français a de peine à lutter contre cette langue si flexible, si maîtresse d'elle-même, qui mugissait tout à l'heure dans les ténèbres des cercles infernaux, qui maintenant roucoule dans l'azur des régions célestes. Si impuissante en effet que soit la langue de Dante à donner l'idée de la mélodie séraphique, elle a des douceurs souveraines que la médiocrité des ressources musicales dont notre langue dispose lui permet rarement d'égaler. Aussi, sans parler des prodigieuses difficultés qui tiennent à l'expression en français des idées mystiques dont le *Paradis* est rempli, la seule difficulté de l'harmonie rend cette partie de la *Divine Comédie* la plus redoutable pour le traducteur. On ne saurait donc avoir trop de reconnaissance envers les écrivains qui se dévouent à un si grand labeur, pour appeler la faveur publique sur les deux parties les moins populaires de la *Divine Comédie*. Je ne veux pas être ingrat, et c'est afin de payer ma dette que j'ose, après les récents articles de notre savant collaborateur, M. Littré, sur Dante et les traducteurs de l'*Enfer*, parler à mon tour de la traduction du *Purgatoire* par M. Ratisbonne, et de la traduction du *Paradis* par M. Mesnard.

La version en vers de M. Ratisbonne est un tour de force. D'ordinaire, le privilége des traducteurs en vers,

c'est la liberté. Comme ils s'imposent la contrainte de la mesure et de la rime, on leur accorde une certaine indépendance, qui est le dédommagement de la versification. Ils cheminent, *motu proprio*, à distance du texte. Aussi j'admire singulièrement l'abnégation de ceux qui revendiquent pour les traductions en vers la supériorité de l'exactitude; car ils abdiquent le droit le mieux établi de leur profession, celui de se mettre à leur aise. M. Ratisbonne appartient à cette classe chevaleresque de traducteurs. Sa seule ambition, c'est le sacrifice. S'il traduit en vers, ce n'est pas pour s'affranchir, c'est pour mieux s'asservir, c'est pour s'imposer plus rude et plus pesant le joug de la littéralité. Il s'oublie, il s'efface, il ne songe qu'à Dante. Il ne vise pas à se faire sur le fonds de son auteur une petite fortune indépendante, comme tant de traducteurs qui ressemblent à des intendants. M. Ratisbonne a la probité de ces vieux serviteurs d'autrefois, qui ne pensaient, comme Caleb, qu'à l'honneur de la maison. Il serait malaisé de dire ce qu'il a fallu de patience au jeune poëte, de ressources dans sa langue, de souplesse dans les tours de son style, pour soumettre à une exactitude si littérale la roideur du français. Souvent il s'est vu forcé, pour se tirer d'affaire, de rechercher dans notre vieille langue du XVI^e^ siècle des inversions abandonnées, des expressions tombées en désuétude, qu'il a heureusement rajeunies. On peut même trouver qu'il prodigue l'archaïsme dans les mots et dans les tours, qu'il brise trop son vers, et que, pour vouloir serrer de près le texte, il perd un peu d'aisance et de clarté. Dans ce tercet par exemple:

Certo non si scotea si forte Delo,
Pria che Latona in lei facesse 'l nido,
A partorir li du' occhi del cielo.

Moins fort tremblait Délos avant que dans cette île
Latone eût fait son nid, cachant dans cet asile
Des yeux brillants du ciel le double enfantement,

la traduction est d'une extrême fidélité! Il est impossible d'être plus littéral. N'est-il pas possible d'être plus clair? Mais ce sont là des taches légères, et que j'ai honte de signaler. La traduction de M. Ratisbonne est un effort de talent digne des plus grands éloges, et les deux volumes du *Purgatoire* obtiendront le succès de l'*Enfer*. A la fin de sa préface, M. Ratisbonne s'applique le mot que Virgile adresse à Dante en lui montrant la porte du ciel :

Quivi di riposar l'affanno aspetta.

« Attends là le repos qui doit suivre la peine; » et il ajoute : « J'entrerai donc au Paradis s'il plaît à Dieu. » Les lecteurs de M. Ratisbonne souhaiteront que son vœu s'accomplisse, et diront une prière pour lui.

En attendant, entrons nous-même au Paradis avec M. Mesnard. Les gens du monde, d'un esprit délicat et cultivé, emploient volontiers leurs loisirs à traduire les grands écrivains. Il y a dans l'art de traduire assez d'invention pour satisfaire le besoin qu'ils ont de composer; il n'y en a pas assez pour les exposer au découragement. La traduction bien comprise est un noble exercice de l'intelligence; on la prisait au XVII^e^ siècle presque à l'égal de l'invention personnelle. L'Académie française réservait aux traducteurs toute une galerie de fauteuils. On estimait qu'un honnête homme qui sait bien user de sa langue, comme dit d'Ablancourt, se fait un grand honneur en la mettant au service des grands auteurs anciens ou étrangers, et qu'il faut souvent autant d'esprit pour donner un beau tour aux pensées d'autrui, que pour penser soi-même. Peut-être était-ce de la part du XVII^e^ siècle un excès d'admiration pour ses traducteurs, qui presque tous écrivaient bien et traduisaient mal. Mais n'y a-t-il pas aussi un excès de dédain chez le public du XIX^e^, qui, à force de priser l'invention, le premier don de l'esprit sans doute, fait trop

peu d'état des autres? Lagrange et Guéroult ne sont pas des inventeurs. Mais combien d'écrivains, qui se croient originaux et professent le plus fier mépris pour la traduction, ont montré moins de finesse, de vigueur et de variété dans les ressources du style, que les traducteurs de Sénèque et de Pline! Heureusement ce discrédit injuste où la traduction est tombée ne décourage pas les vrais amis des lettres. Jusqu'ici c'est Horace qui avait joui sans partage du privilége d'attirer les traducteurs mondains. Traduire Horace et mourir, comme on dit : Voir Naples et mourir, tel était le vœu de tout fonctionnaire humaniste, le jour où l'État lui accordait sa retraite. Dante, grâce à l'exemple de M. Mesnard, partagera-t-il avec Horace l'honneur d'occuper les loisirs des esprits lettrés et sortis des affaires? Non, Horace n'a rien à craindre. Sa clientèle ne le quittera pas, et M. Mesnard ne fera guère d'imitateurs. Tout homme du monde, spirituel et qui a vécu, peut traduire les *Épîtres* et les *Satires*. On traduit Horace avec l'esprit qu'on a et l'expérience qu'on s'est faite, bien plus qu'avec la petite science du latin qu'on avait au collége, et qu'on a perdue en le quittant. Pour traduire Dante, il faut absolument savoir l'italien, le bien savoir, et l'on ne descend pas dans les sept cercles de l'Enfer, on ne monte pas dans les sept cercles du Purgatoire et dans les sept cieux du Paradis, comme on va s'asseoir chez Horace entre Pollion et Mécène. M. Mesnard a consacré à Dante beaucoup de travail, de savoir et de temps. Je ne veux pas sacrifier aux pieds du nouveau traducteur de la *Divine Comédie* une hécatombe d'anciens militaires et de receveurs généraux qui ont traduit Horace en prose et en vers. Mais il est certain que l'œuvre considérable de M. Mesnard mérite de ne pas être confondue avec la plupart des traductions mondaines, nées de cette seconde jeunesse littéraire qui s'épanouit à soixante ans chez les hommes de guerre et les hommes de finances.

La traduction de M. Mesnard se compose de trois beaux volumes dont chacun renferme une des trois parties de la *Divine Comédie*. L'*Enfer* a paru en 1854; le *Purgatoire* en 1855; le *Paradis* vient d'être publié. C'est donc l'ouvrage d'au moins cinq années que nous avons sous les yeux.

En relisant le volume du *Paradis*, je me suis fortifié dans l'idée que je me suis toujours faite d'une bonne traduction. En général, quand on parle de l'art de traduire, on n'a guère en vue que le traducteur et l'auteur traduit. On relègue sur le second plan un troisième personnage, le lecteur, c'est-à-dire le personnage le plus intéressant, car c'est apparemment pour lui que la traduction est faite. On dit : « La traduction doit être un miroir où viennent se réfléchir les traits de l'original. » La traduction ne doit pas être un miroir : un miroir reproduit les objets avec une exactitude implacable, sans tenir compte de la différence des yeux qui regardent l'image. La traduction est un portrait, et quand vous voulez faire en français le portrait d'un auteur latin, par exemple, votre premier devoir, c'est de vous rendre bien compte des différences qui séparent non-seulement les deux langues, mais les deux sociétés romaine et française, et de vous bien persuader qu'il est tel cas où l'exactitude littérale, celle du miroir, est la plus grande des infidélités. On a coutume aujourd'hui, par fanatisme de littéralité, de traduire le *tu* des anciens par le *tu* français et moderne. Tous les personnages de l'antiquité qui se disaient *vous* dans les traductions du XVII^e^ siècle se tutoient dans les nôtres. C'est une déplorable habitude que nous leur avons laissé prendre. Le *tu* du peuple français exprime une tout autre relation sociale que le *tu* des Romains et des Grecs. Il y a dans l'un une familiarité affectueuse ou dédaigneuse qui n'était pas dans l'autre. Aussi quand les anciens se tutoient devant nous dans nos traductions, ils nous donnent,

à nous lecteurs français, l'idée d'un tout autre rapport de société que celui que le *tu* exprimait chez eux, et leur langage prend à nos yeux un accent qu'il n'avait pas aux leurs. Or, nous faire voir les anciens tels que les anciens se voyaient eux-mêmes, ce serait là la vraie exactitude, et le *vous* du XVII^e^ siècle était en ce sens une traduction bien plus exacte du *tu* des anciens que le tutoiement d'aujourd'hui. Je souhaite donc vivement qu'on revienne au *vous*, qui est moins littéral et plus vrai. Nous sommes tout fiers de traduire *cives* par *citoyens*, et non plus par *messieurs*. Mais en vérité, la plupart du temps, *messieurs* traduit bien plus exactement *cives* que *citoyens*. Le mot de *citoyens*, précisément parce qu'il n'a été usité chez nous comme vocatif que par accident et en temps de révolution, renferme implicitement un acte de foi démocratique que les Romains, chez qui la république était un état naturel, ne songeaient nullement à faire quand ils disaient *cives*, et le mot insignifiant de *cives* prend ainsi dans la traduction française de *citoyens* un relief d'opinion et une importance fort inexacte qu'on ne peut reprocher à l'innocente locution de *messieurs*. Il y a mille cas semblables, où les seuls termes exacts sont les équivalents. La traduction n'est donc pas un miroir, c'est un portrait, et le traducteur, en le dessinant, doit tenir soigneusement compte de l'optique particulière du lecteur français et moderne. En lisant le *Paradis* de M. Mesnard, je me suis su bon gré d'avoir toujours eu cette idée de la traduction, qui, ce me semble, est aussi la sienne. M. Mesnard ne prend avec son texte aucune liberté malséante. Mais sa fidélité, qui m'a paru très-respectueuse, consiste moins à inventer, selon l'usage du jour, un mot à mot franco-italien, qu'à trouver dans notre langage des termes qui produisent sur nous, lecteurs du XIX^e^ siècle, une impression semblable à celle que le texte de Dante produisait sur ses contemporains. Voilà, ce me semble, la vraie

manière de traduire. Ainsi dans la partie scientifique du *Paradis*, j'entends celle où Dante expose ses théories de physique et d'astronomie paradisiaques, M. Mesnard atteint à une précision parfaite, en s'interdisant des termes trop techniques ou trop pédantesques, qui nous feraient prendre Dante pour un pédant, ce qu'il n'était certes pas aux yeux du XIIIe siècle. Dante a pu dire :

> Pette mi fur di mia vita futura,
> Parole gravi ; avvegna ch'io mi senta
> Ben tetragono a i colpi di ventura,

sans choquer les délicats de Florence. Si M. Mesnard avait traduit, comme certain traducteur moderne : « Des paroles sur ma vie future m'ont été dites qui m'accablent, bien que je me sente tel qu'un tétragone contre les coups de l'avenir, » M. Mesnard aurait blessé tous les délicats de Paris, et, pour être littéral, il aurait été infidèle. Il a mieux aimé dire : *solidement affermi* (carrément aurait été trivial), et il est arrivé à l'exactitude, parce qu'il n'a pas cherché la littéralité.

De même, dans l'expression des idées métaphysiques, la langue que parle M. Mesnard est la langue classique de la philosophie. Des termes scolastiques, il admet tout ce qu'il est impossible de ne pas accepter, en traduisant un poëte théologien du siècle de saint Thomas ; mais nul abus de la phraséologie du moyen âge, et surtout nul usage de ce germanisme contemporain qui m'a toujours scandalisé chez certains traducteurs modernes de la *Divine Comédie*. Enfin, dans l'expression des idées mystiques, M. Mesnard a trouvé des locutions et des tours qui font beaucoup d'honneur à son style, car la langue française est rebelle à la mysticité, et il est difficile d'appliquer sans dommage cet instrument de précision aux subtilités de l'imagination italienne et théologique, Je prends au hasard dans la traduction de

M. Mesnard une page qui donne une idée de ces divers mérites. C'est au XX[e] chant : l'aigle divin, composé d'étoiles, vient d'expliquer à Dante comment Dieu, dans sa justice, a ouvert l'entrée du ciel à des âmes justes, mais que la foi chrétienne n'avait pas éclairées :

« Telle que l'alouette qui dans l'air prend son essor en chantant et, contente, se tait comme enivrée de sa dernière mélodie, telle me parut l'image de ce signe (Dante veut désigner l'aigle étoilé), où s'empreint l'éternelle volonté par qui toute chose devient ce qu'elle est. Bien que le doute se révélât chez moi aussi clairement qu'une couleur à travers le cristal qui la couvre, mon impatience ne put garder le silence, et, comme cédant à son propre poids, ce cri tomba de ma bouche : « Quelles sont donc ces choses? » C'est que je voyais la grande fête resplendir d'un nouvel éclat. Aussitôt, l'œil encore plus ardent, le signe béni, pour ne me pas laisser en suspens dans le doute, répondit : « Tu crois « ces choses, je le vois, parce que je les affirme ; mais le « pourquoi elles sont, tu ne le sais, et, bien que tu les voies, « elles restent mystérieuses. Ainsi fait celui qui connaît « la chose par son nom, mais qui n'en peut voir l'essence « sans un secours étranger. *Le royaume des cieux* se laisse « faire violence par un ardent amour et une vraie espé- « rance qui triomphent de la volonté divine, non à la « manière de l'homme qui subjugue l'homme ; mais ils la « dominent, parce qu'elle veut être dominée, et, dominée, « elle domine par sa bonté. »

Malgré la singularité des idées de ce morceau, le tour de la traduction est si élégant et si aisé, qu'on serait tenté de le croire infidèle. Qu'on le rapproche du texte, on verra que l'élégance n'a rien coûté à la vraie exactitude. C'est là le caractère du travail de M. Mesnard. On le lit avec plaisir quand on n'a pas le texte sous les yeux, avec plus de plaisir encore quand on compare le français à l'italien, du

moins quand on le compare sans savoir l'italien mieux que moi. Et c'est là aussi la supériorité de M. Mesnard sur la plupart des traducteurs mondains dont je parlais plus haut. La confrontation de l'original les accable. Horace a tué en duel presque tous les généraux qui l'ont traduit. Dante ne tuera pas M. Mesnard; il le fera vivre, en attestant le rare mérite de sa traduction. En échange, M. Mesnard fera lire le troisième acte de la *Divine Comédie* que l'on vante de loin, et dont les étranges beautés méritent d'être admirées de près.

Je ne veux pas terminer cet article sans dire un mot des notes dont le fils de l'auteur, M. Léonce Mesnard, a enrichi le livre de son père. Elles viennent à propos, elles sont courtes; M. Léonce Mesnard y montre de l'esprit et du savoir, sans vouloir en trop montrer et sans profiter de l'occasion pour se mettre en scène. Il est resté modestement au second plan, comme il sied à un annotateur; il s'est fait une petite place à l'ombre du gros volume paternel.

Parva sub ingenti patris se subjicit umbra.

Il a orné le livre, tout en sachant s'effacer. Ce sont les notes d'un bon fils et d'un homme de goût.

(*Journal des Débats*, 22 mai 1857.)

ÉTUDES SUR LA RENAISSANCE : ÉRASME, THOMAS MORUS, MÉLANCHTHON,

par M. Désiré Nisard. — Un volume; 1855.

Je n'essayerai pas d'analyser en détail le livre de M. Nisard. Chacun des trois grands hommes dont il raconte

l'histoire mériterait un article. Ces *Études* sont d'ailleurs déjà connues du public, qui les a lues il y a vingt ans dans la *Revue des Deux Mondes*, et qui, par sa persévérance à les relire, en a provoqué la réimpression. Je veux choisir, parmi les nombreuses idées qu'elles suggèrent, un seul point de vue, l'un des plus intéressants, il me semble, parce qu'il touche en même temps à l'histoire et à la vie pratique, à la littérature et à la morale.

L'idée qui ressort avec force du livre de M. Nisard, et qui sert comme de moralité commune à ses trois monographies, c'est qu'en ce monde le rôle d'homme modéré est aussi difficile qu'honorable à remplir, et que lorsqu'on s'y destine, il faut se croire bien sûr de soi-même, et s'être pourvu de fermeté, de désintéressement, de résignation stoïque aux injustices de l'opinion. Érasme, Thomas Morus et Mélanchthon, dit M. Nisard dans son introduction, sont les trois types caractéristiques des trois grandes opinions chrétiennes qui ont partagé l'Europe au commencement du XVI^e^ siècle. Thomas Morus représente le catholique, Mélanchthon le protestant, Érasme le philosophe chrétien. Tous les trois, peut-on ajouter, à une époque où les passions politiques et religieuses déchaînées rendaient la mesure si difficile dans les idées et dans la conduite, représentent la modération, l'un dans le catholicisme, l'autre dans la Réforme, le troisième dans la philosophie; tous les trois, par les épreuves de leur vie, nous enseignent à quel prix on achète presque toujours dans l'histoire l'honneur d'être modéré. Érasme s'est interposé entre Luther et le pape au nom de la philosophie chrétienne; Thomas Morus entre le pape et le roi d'Angleterre, au nom du catholicisme fidèle et sage; Mélanchthon, au nom de la Réforme modérée, entre le protestantisme radical et l'Église romaine; ils ont payé, l'un de sa vie, les autres de leur repos et de leur bonheur, la hardiesse de leur modération et l'équilibre

courageux qu'ils ont voulu tenir, au moins dans leur conduite, entre les excès des partis contraires. La trilogie de M. Nisard pourrait s'intituler : Thomas Morus, Érasme et Mélanchthon, ou les malheurs de la modération dans les temps difficiles.

Il semblera peut-être téméraire d'appeler un modéré Thomas Morus, qui a poussé jusqu'aux dernières extrémités les opinions catholiques. On est facilement prévenu contre un écrivain qui, après avoir proclamé dans son *Utopie* la liberté absolue de conscience et la tolérance universelle, soutint plus tard que l'hérésie est le plus grand des crimes, et qu'il est juste de brûler les hérétiques. Aussi l'histoire a-t-elle été sévère pour lui ; surtout l'histoire écrite par les protestants et par les philosophes, et je ne m'étonne pas qu'après Burnet et Hume, Voltaire, concluant du fanatisme des idées à la cruauté des actions, ait osé appeler Morus « un barbare digne du dernier supplice. » Les plus indulgents parmi les historiens, laissant s'accréditer sans la combattre cette réputation de persécuteur, plaidaient en faveur de Thomas Morus les circonstances atténuantes, et compensaient la barbarie du chancelier par les vertus privées de l'homme, par l'expiation du martyr. M. Nisard, plus hardi, a nié le crime et démontré l'innocence. Lui, l'homme de la tradition, il a combattu la tradition, et prouvé, c'est une vérité désormais acquise à l'histoire, que Thomas Morus n'a jamais versé le sang. Parmi les réhabilitations tentées de nos jours, c'est une des mieux réussies ; et elle fait d'autant plus d'honneur à M. Nisard, qu'ennemi bien connu du sens propre, il lui a dû en coûter beaucoup pour avoir seul raison contre tout le monde. Trop souvent, chez les hommes d'un esprit roide et d'un cœur honnête, c'est la roideur de l'esprit qui triomphe de l'honnêteté du cœur, et l'inflexibilité farouche du principe qui étouffe l'humanité du caractère. Chez

Thomas Morus, la douceur de l'âme l'emporta sur la dureté des opinions : il eut le courage d'éluder dans sa conduite les conséquences rigoureuses de sa foi ; il fut de son temps par ses passions, supérieur à son temps par ses actes. Frappant d'une peine légère les hérétiques, que la loi lui permettait et que ses principes lui ordonnaient de condamner au dernier supplice, il abjurait sur son siége de chancelier la sévérité de doctrine du chrétien, et se ménageait, par ce démenti généreux donné à sa croyance, une gloire bien belle et bien rare parmi les hommes, celle du logicien qui recule devant la logique, le jour où elle lui commande de répandre le sang. Je suis de l'avis de M. Nisard : de tout temps, mais surtout depuis le dernier siècle, où l'on a vu tant de théoriciens se faire un point d'honneur d'aller jusqu'au bout de leurs systèmes, même à travers des ruines, il faut admirer bien haut l'héroïque faiblesse d'une grande âme qui, dans cette lutte entre la nature et la loi, se décide pour la nature, abandonne l'orgueil de ses principes, sacrifie cette prétention terrible d'être conséquent avec soi-même, qui a inspiré tant de crimes, et se donne tout entière à la bonté. La belle parole de Fénelon revient ici à la mémoire : « On ne sait pas assez combien il y a de gloire à être bon. » Ce que j'appelais contradiction et faiblesse, ce que les contemporains de Morus ont peut-être nommé trahison et lâcheté, n'est-ce pas la raison et la force véritables? n'est-ce pas l'énergie intime du bon sens et de l'équité naturelle qui se révolte contre des idées fausses et barbares? n'est-ce pas la loi éternelle de la conscience prévalant enfin sur les principes éphémères du fanatisme? n'est-ce pas la voix de Dieu même retentissant au fond de l'âme humaine et y étouffant toutes ces voix mensongères que les hommes font parler en son nom? Thomas Morus a puisé la force de pardonner à la même source où il puisa plus tard la force de mourir, dans la modération de

son âme, incapable de pousser la piété jusqu'à la barbarie, ni le dévouement politique jusqu'à l'apostasie religieuse. Il essaya d'accorder tous les devoirs : la foi et l'humanité, en vivant comme un chrétien irréprochable et en pardonnant à l'hérésie ; la loyauté du sujet envers le roi et la fidélité du chrétien envers le pape, en s'abstenant de combattre le bill qui détachait de Rome l'Église d'Angleterre et en refusant d'y souscrire au péril de sa vie. Ce respect de tous les pouvoirs, même de ceux qui se combattent entre eux, ce partage scrupuleux de l'homme entre des affections exigeantes dont chacune veut l'homme tout entier, ce sont des vertus trop délicates sur cette terre, et trop injurieuses aux passions du monde pour demeurer impunies; elles devaient conduire Morus à l'échafaud.

Combien n'a-t-il pas fallu de force également à ce doux Mélanchthon pour se maintenir ferme sur la pente où l'entraînait Luther ! L'histoire de la confession d'Augsbourg est la page la plus belle et la plus douloureuse de sa vie. Dans un chapitre où la profondeur de l'analyse fait d'un récit historique une véritable étude morale, M. Nisard a décrit les combats de cette conscience honnête et un peu timide avec la violence de tous les partis. Qu'on se représente Mélanchthon à Augsbourg, occupant les heures de ses jours et de ses nuits à rédiger une profession de foi qui présente dans son vrai jour la pensée de la Réforme : avec fermeté, pour satisfaire à la dignité du parti et pour fixer les indécis ; avec douceur, pour attirer les modérés ; sans esprit d'exclusion, pour réconcilier les sectes naissantes. Que de passions s'agitent autour de lui ! D'un côté, c'est l'électeur de Saxe, c'est le landgrave de Hesse, qui rejettent les transactions et qui poussent à la guerre ; de l'autre, c'est Luther, qui de loin attise les discordes, souffle l'incendie et dénonce comme des trahisons les concessions de son disciple, que le légat du pape proclame une dérision et un

outrage dont il demande justice à l'empereur Charles-Quint. Décrié par ses adversaires, suspect à ses amis, accusé à la fois de crimes contradictoires, d'obstination et de versatilité, d'orgueil intraitable et d'humilité honteuse, Mélanchthon n'a pour se raffermir et se consoler, au milieu de tant d'épreuves, que sa conscience et son espoir en Dieu; et dans les angoisses de sa tâche, il s'écrie un jour : « O Dieu, si tu es avec nous, qui sera contre nous? » Mot touchant, devenu l'inscription de tous ses portraits; appel confiant de l'honnête homme méconnu à ce juge suprême; dernière espérance dans la justice tardive de l'avenir. Mélanchthon finit par triompher; tout le parti souscrivit, pour un temps du moins, à cette confession de foi si précise et si conciliante, et Mélanchthon eut l'honneur d'avoir donné le symbole de l'Église nouvelle : mais à quel prix? Le reste de sa vie fut empoisonné; les défiances qu'il avait excitées, les accusations dont on l'avait poursuivi, survécurent à son succès même, et l'adoption de son *Credo* ne préserva pas sa renommée. Rentré dans l'enseignement, où il avait joui d'une popularité si douce, il se vit frappé de la disgrâce publique; les appels pressants qu'il adressait aux jeunes gens n'étaient plus entendus; la variété même de son enseignement ne triomphait pas de leur indifférence. En vain, épiant les dispositions de ses rares auditeurs et conjurant leur lassitude par des prévenances touchantes, le complaisant professeur abandonnait Démosthène pour Aristote, quand il sentait dans son public faillir l'amour de l'éloquence et poindre la fantaisie de philosopher. En vain, quand cette capricieuse jeunesse se fatiguait de péripatétiser à l'ombre du portique, le maître, par un adroit détour, la ramenait subitement sur les traces d'Homère, aux doux sentiers de la poésie. Personne, parmi ces étudiants tout entiers au plaisir ou aux disputes religieuses, ne quittait, pour suivre le poëte, les tavernes ou les églises de Wittem-

berg, et Mélanchthon attachait inutilement à la porte de l'Université cette affiche mélancolique : « J'ai résolu, avec la grâce de Dieu, d'expliquer quelques chants d'Homère. J'y consacrerai la sixième heure du soir, le mercredi, et, selon ma coutume, gratuitement. Ce qu'on a dit d'Homère, qu'il a mendié pendant sa vie, n'est pas moins vrai d'Homère mort : il erre çà et là, cet excellent poëte, demandant qui veut l'entendre. Il ne peut promettre d'argent, mais il promet la science des grandes et belles choses. » Homère avait perdu son attrait et Mélanchthon sa popularité. Des malheurs de famille s'ajoutèrent à cette disgrâce de l'opinion, et les dernières années de ce grand homme s'écoulèrent dans la tristesse. Quand la mort de Luther le laissa seul chef de la Réforme, la calomnie redoubla d'efforts : il ne répondit à ces attaques que par le silence et par la résignation ; mais elles troublèrent ses derniers jours et ne s'apaisèrent que devant son tombeau. Il mourut las de la vie, dégoûté de la terre, et quand, au moment suprême, son gendre lui demanda s'il souhaitait quelque chose, il répondit avec un soupir : « Rien que le ciel. »

La destinée d'Érasme, plus brillante, fut-elle plus heureuse? On l'a comparé à Voltaire. Par son esprit vif et moqueur, par son empire sur l'opinion, par son immense popularité, par ses relations avec les princes et les grands hommes ses contemporains, par la place qu'il eut dans les lettres de son temps, c'est en effet le Voltaire du XVI^e^ siècle. Pour que rien ne manquât à la justesse de la comparaison, il faudrait ou qu'Érasme eût joui de la triomphante vieillesse de Voltaire, ou que Voltaire, vivant assez longtemps pour assister à la révolution qu'il avait préparée et prédite, eût été sommé par la logique de l'opinion d'en accepter docilement toutes les conséquences, et précipité de la faveur publique et de la gloire pour avoir refusé d'obéir. Mais cet heureux Voltaire eut pour dernier bonheur l'à-

propos de la mort. Érasme vécut trop longtemps : il vit éclore, selon l'expression d'un contemporain, l'œuf qu'il avait pondu et que Luther avait couvé. Précurseur de la Réforme par sa vive polémique contre les moines, par ses attaques plus discrètes contre la cour de Rome, et même par ses travaux sur la Bible, il applaudit aux débuts de Luther : il se sépara de lui lorsque Luther entra décidément en lutte contre la papauté, et que la Réforme devint une révolution. Érasme était un de ces esprits raisonnables et calmes qui appelaient de leurs vœux une réforme dans l'Église et la hâtaient par leurs écrits, mais qui ne voulaient pas rompre avec l'Église. Ils tâchaient de guérir l'arbre malade, mais non de l'abattre. Aux premiers coups de la cognée de Luther, Érasme recula, craignant la destruction, et ne prévoyant pas qu'à la place des branches abattues allait reverdir sur le tronc du christianisme un rameau jeune et vigoureux. Même avec plus de prévoyance, il ne se serait peut-être pas plus avancé. Au fond Érasme n'était ni catholique ni protestant. M. Nisard l'appelle de son vrai nom : c'était un philosophe chrétien qui trouvait le repos de l'esprit et de l'âme dans une croyance où la morale de l'Évangile s'unissait à la philosophie de l'antiquité. Persuadé que chacun ici-bas est libre d'adorer Dieu comme il lui plaît, conduit à la tolérance par l'amour sincère de la liberté, et disposé en général à la neutralité par le fond épicurien de son humeur et par la faiblesse de sa santé, il aurait vécu paisiblement entre l'Église catholique, dont il admirait l'antique tradition et l'histoire glorieuse, et l'Église nouvelle, dont il aimait le retour aux maximes évangéliques, si les grands hommes étaient libres de se désintéresser du monde et des événements. Mais l'attention de la chrétienté était partagée entre Luther et lui ; les sages auraient voulu les unir et les compléter l'un par l'autre ; les violents ne se reposèrent que lors-

qu'ils les eurent mis aux prises. Ils y réussirent, c'était inévitable.

« Il n'y a pas d'exemple, dit M. Nisard avec une justesse spirituelle, que des partis prêts à en venir aux mains, soit en religion, soit en politique, aient respecté le désintéressement ou souffert le silence des hommes appelés par l'opinion générale à donner un avis capital dans le débat. On rend à ces hommes leur indépendance si dure, on sait si bien déshonorer leur silence, qu'à la fin on parvient à les traîner sur la scène, tremblants, à demi déconsidérés, incertains de leur propre conscience, n'osant s'interroger sur les motifs de leur modération, et souvent s'étant affublés à la hâte d'une croyance ajustée tant bien que mal à leur passé, comme ferait un acteur qui, arrivé après le lever du rideau, jetterait sur ses épaules le premier costume tombé sous sa main, pour ne pas faire attendre les spectateurs. »

Érasme, forcé d'entrer en lutte contre Luther par ses amis et par ses ennemis, Érasme vieux, malade, épuisé par de longs travaux, qui, en le désignant à la royauté de l'esprit, le condamnaient à descendre dans la lice, sous peine d'abdication; Érasme prit enfin le parti de combattre, avec la certitude d'être vaincu. Il attaqua par des arguments méthodiquement déduits, et dans un style contenu, goûté seulement d'une minorité sage, un ennemi jeune, ardent, enflé par le succès, ivre de popularité, qui enflammait l'esprit public par cette éloquence de passion et d'invectives chère à toutes les multitudes. Dans les moments de crise, quand les âmes émues sont montées à un certain ton de violence, la raison, avec sa placidité irritante, passe facilement pour froideur et pour faiblesse. Érasme était aussi loin de la pusillanimité que de l'héroïsme; mais, outre sa modération naturelle, le souvenir des anciens applaudissements qu'il avait donnés à Luther retenait sa plume in-

quiète. Sans doute, il n'y avait nulle contradiction entre l'approbation accordée au réformateur et la guerre faite au révolutionnaire ; mais, comme M. Nisard l'a indiqué avec une grande finesse, c'est le propre des esprits honnêtes de douter de leurs lumières et de leur cause quand ils ont l'opinion contre eux : il faut une grande fermeté pour tenir tête, se donner raison contre tous et s'appliquer cette belle devise : *Etiam si omnes, ego non ;* quand on a moins d'énergie que de bonnes intentions, on se prend à s'accuser, à se mettre du parti des autres contre soi-même, à douter de ce qu'on avait affirmé de la meilleure foi ; par là, on transige, on s'amende ; en voulant contenter chacun, on paraît tromper tout le monde, et pendant qu'on tâtonne, par droiture, à la recherche de la vérité, on laisse aux hommes d'action, qui courent droit au but par tous les chemins, le temps d'arriver et de vaincre. Voilà comment s'expliquent le succès de Luther et l'échec d'Érasme. Le livre du *Libre arbitre*, la grande attaque d'Érasme contre Luther, fut la source de ses plus amers chagrins. La foule n'y trouvait ni haine ni violence, mais une équité attentive à faire un partage exact d'éloges et de blâme entre Luther et l'Église romaine ; c'était un véritable ouvrage, non de polémiste, mais de médiateur. Le parti du pape s'irrita plus encore que le parti de Luther : les moines, ces vieux ennemis d'Érasme, l'appelèrent Pilate, pestiféré, dragon de l'Apocalypse, philosophe impie : le nom de rationaliste n'était pas encore inventé. Érasme paya chèrement la gloire d'avoir été en Europe le chef du parti modéré ; on peut dire qu'il en mourut, car les fatigues de la lutte et l'amertume de la défaite, aggravant ses infirmités, hâtèrent son dernier jour. Il alla s'éteindre à Bâle, non loin du petit jardin de Froben, son imprimeur, et de ce pavillon où, plus jeune et plus heureux, il avait traduit quelques ouvrages de saint Chrysostome. « Ici, disait-il tristement aux amis qui ne l'avaient

pas abandonné, je me trouve un peu moins mal; quant à me trouver tout à fait bien, je n'en ai plus l'espoir, du moins dans cette vie. » C'est le même mot que celui de Mélanchthon, c'est la même fin, c'est la même gloire, car ce qui a fait les malheurs de l'un et de l'autre pendant leur vie, est précisément ce qui fait leur honneur devant la postérité. Cette impartialité reprochée de toutes parts à Érasme comme une trahison, c'est ce qui, à la distance où nous sommes, nous rapproche de lui, comme une conformité de sa raison avec la nôtre, comme un sentiment commun et une ressemblance par où nous nous reconnaissons dans cet homme illustre mort depuis trois siècles. C'est comme philosophe chrétien qu'il est le représentant naturel de ces esprits, si nombreux de nos jours, qui accordent l'amour profond de l'Évangile avec l'indépendance philosophique des opinions. C'est là le grand honneur de cette mémoire toujours aimée des honnêtes gens, philosophes par l'esprit, chrétiens par le cœur, qui adorent Dieu, la liberté, la justice, et qui haïssent l'intolérance des opinions extrêmes et l'oppression des consciences. Récompense tardive, mais consolante; réparation glorieuse, digne de raffermir les âmes que le spectacle d'une telle destinée découragerait de la modération!

Le livre que je viens d'examiner est un des ouvrages de M. Nisard que j'aime le mieux. L'auteur entre avec beaucoup de sagacité dans le caractère de ses personnages; il les place dans leur vrai jour, il les explique dans leurs replis les plus secrets, il excelle à distinguer en eux ce qui est du fond même de l'homme, ou de son humeur et des préjugés de son temps; on sent qu'il les connaît et qu'il les aime, pour avoir vécu longtemps avec eux. Autour d'eux il groupe adroitement les personnages secondaires, dont il trace le profil en traits légers, trop légers même quelque-

fois, il me semble, de peur sans doute d'attirer sur eux l'attention aux dépens de l'acteur principal; les faits sont présentés clairement, avec ordre et avec choix; les appréciations littéraires et les réflexions de morale se mêlent agréablement aux récits des événements historiques; les questions religieuses sont exposées avec simplicité et sans théologie. Le style est précis, ferme, serré, avec un certain dédain des ornements, qui n'ôte à la grâce que pour donner à la force; l'expression vise à creuser la pensée plutôt qu'à l'embellir. Enfin ce qui me plaît encore plus dans ce livre, c'est le louable amour de la modération qui, répandu dans toutes les pages, en forme comme le suc et le parfum. On saura gré d'un tel sentiment à un écrivain qu'on s'est accoutumé à regarder comme le défenseur un peu exclusif de certaines idées absolues. A y regarder de près, il convient, ce me semble, de rabattre beaucoup de cette réputation de roideur qu'on a faite à M. Nisard. On l'a représenté comme un esprit sévère, dédaigneux, « et même un peu farouche, » qui, ayant pris comme une place vacante et comme un rôle les fonctions de défenseur de la tradition classique, et, selon l'expression spirituelle de M. Sainte-Beuve, de critique constituant, y a porté avec beaucoup de talent un dogmatisme plus propre à lui donner de l'autorité que de l'attrait. Pour moi, je reconnais une vraie conviction littéraire dans ce qu'on a nommé un rôle et un parti pris. M. Nisard, après tout, en se déclarant classique tout de suite, a fait un peu plus tôt ce que d'autres ont fait plus tard; d'autres ne sont venus dans la vigne qu'à la fin de la journée pour achever la vendange; M. Nisard a été l'un des ouvriers du matin. Les opinions les plus promptes et les plus décidées ne sont pas les moins sincères, mais ce sont les plus vives, et je m'explique facilement que la foi littéraire de M. Nisard, née pendant la guerre du romantisme, ait eu toute la véhémence des pas-

sions qui grondèrent autour de son berceau; il montra contre les hérétiques de la littérature toute l'ardeur belliqueuse d'un ligueur contre les protestants. Au fond cependant, comme en lui l'homme tempérait l'écrivain et l'aménité du caractère les opinions, son dogmatisme s'est souvent humanisé, et je citerais nombre de cas où cet hypercritique a été le plus accommodant des juges. En cela il ressemble à son héros Thomas Morus; comme lui, il a quelquefois atténué ses principes dans la pratique, et absous ce qu'il aurait pu condamner. Enfin il y a dans M. Nisard une tolérance naturelle, et, comme on disait au XVII^e^ siècle, une commodité d'humeur que la sévérité de ses opinions n'a pas affaiblie; à côté de l'esprit rigoureux et dogmatique, avec son *grande supercilium*, il y a en lui l'esprit aimable qui laisse l'autre passer devant, mais qui se montre, lui aussi, à ses moments, qui sourit et veut être reconnu; car si M. Nisard ne fait pas d'avances à la popularité, il n'a pas non plus l'orgueil de viser à l'impopularité, pour paraître supérieur à l'opinion. Les *Études sur la Renaissance* le laissent voir sous cet aspect moins connu; elles le délivreront aux yeux du public de cette apparence rébarbative qu'on lui a prêtée quelquefois, et le feront paraître ce qu'il est : un écrivain de beaucoup de talent et de goût, ami passionné de la tradition, et non ce qu'il n'est pas : la duègne de la littérature.

(*Journal des Débats*, 3 août 1855.)

JÉRÔME SAVONAROLE, SA VIE, SES PRÉDICATIONS, SES ÉCRITS,

par M. Perrens; 2 volumes.

Savonarole a-t-il été un ambitieux hypocrite ou un réformateur sincère, un charlatan ou un fanatique, un grand politique ou un démagogue éloquent, un vrai saint ou un thaumaturge imposteur? Il était difficile jusqu'à présent de bien répondre à ces questions. Comme presque tous les hommes qui, vivants, ont fortement agité les opinions et les passions de leur siècle, Savonarole, même longtemps après sa mort, n'a pas pu trouver de juge assez calme pour être équitable : à la suite de ces grandes vies, mêlées de malheur et de gloire, des siècles entiers s'écoulent sans apaiser les tempêtes qu'elles ont soulevées et qui poursuivent encore leur mémoire. La vie de Savonarole, devenue tour à tour, aux mains de ses admirateurs et de ses détracteurs passionnés, une légende pleine de miracles ou une tragédie pleine de crimes, attendait encore un historien. Un jeune professeur de l'Université, M. Perrens, attiré par l'éclat et par les ombres mêmes de cette renommée, est parti pour l'Italie. Il a interrogé avidement les hommes distingués qui connaissent le mieux Savonarole et l'histoire de Florence. Il s'est enfermé dans les bibliothèques, il a lu et analysé tous les écrits de Savonarole, et surtout ses vingt volumes de sermons, où il a trouvé les renseignements les plus curieux sur la vie, les idées et le gouvernement du réformateur de Florence. Il a parcouru toutes les apologies et tous les pamphlets composés pour ou contre son héros; et de cette courageuse étude est sorti un livre, qui sera désormais, pour Savonarole, le jugement même de l'histoire.

Nous connaissons maintenant la vie, la politique et l'éloquence du dominicain : M. Perrens nous a livré tous les documents désirables avec une largesse qu'on trouverait trop prodigue, sans la nouveauté de ses dons. Sa méthode est vraiment scientifique : il n'affirme rien sans s'appuyer sur un texte ; sa critique est sévère et sûre, son esprit net, son caractère équitable ; on peut avoir confiance dans la justesse de ses jugements comme dans l'exactitude de ses récits. Le premier volume de son ouvrage contient l'histoire de Savonarole ; le second, l'appréciation et l'analyse de ses écrits. Tous deux offrent le plus grand intérêt, par la nouveauté des recherches : dans l'un, l'auteur, rétablissant dans leur vérité des faits mal présentés jusqu'ici, ou en mettant de nouveaux en lumière, crée une biographie véritable ; dans l'autre, il analyse des traités, des poésies, des sermons à peu près inconnus et non traduits. Son style est précis, animé, incisif, et pourtant ses conclusions sont si loin d'être tranchantes, que d'excellents juges les ont trouvées timides. Elles sont, en effet, si soigneusement motivées, si mitigées, si nuancées, qu'on sent très-bien que M. Perrens a voulu ménager l'opinion italienne, en éclairant la nôtre. Par exemple, il discute longuement si Savonarole a été vraiment prophète, dans un chapitre spécial qui a vivement intéressé l'Italie et qui paraîtra peut-être inutile en France. Ce qui achève d'ailleurs d'expliquer l'extrême prudence des conclusions de M. Perrens, c'est le caractère même de son héros, si complexe et si divers. Lorsque, dans un personnage qui n'est pas tout d'une pièce, on veut tout peindre et tout juger, le portrait qu'on trace est nécessairement compliqué comme l'original, et le jugement qu'on porte paraît indécis, parce qu'on y tient compte de tout. Plus les conclusions veulent être justes, moins elles semblent précises ; elles perdent en saillie ce qu'elles gagnent en étendue. Mais ce n'est pas la faute de M. Perrens,

c'est la faute de Savonarole. Il y aurait plus de relief dans le livre s'il y avait plus d'unité dans le héros. M. Perrens n'a pas cru devoir simplifier Savonarole pour donner une physionomie plus marquée à son histoire, ni rester incomplet pour paraître plus décidé. J'essayerai de tracer une esquisse de son tableau.

Jérôme Savonarole était né à Ferrare le 21 septembre 1452; ses parents le destinaient à la médecine, où son grand-père s'était distingué; mais l'enfant avait le goût des études philosophiques et religieuses; il cherchait la solitude pour lire Aristote et saint Thomas d'Aquin. Un jour, pendant une promenade, il entra dans une église, entendit parler un prédicateur éloquent, et se retira tout ému. Il devint plus studieux et plus rêveur encore; il méditait, il écrivait sans cesse. Bientôt il s'enfuit de la maison paternelle, en laissant sur sa table de travail un livre qu'il avait composé sur le mépris du monde. Il avait vingt-deux ans et demi. Il entra au couvent des dominicains de Bologne, d'où il écrivait à son père : « Ne pleurez pas : vous devez considérer comme une grâce d'avoir un de vos fils chevalier de Jésus-Christ. » Plus tard, dans un de ses sermons, il disait, pour expliquer sa vocation religieuse : « J'aimais deux choses par-dessus tout, la liberté et le repos. Ce sont elles qui m'ont conduit au port. Pour avoir la liberté, je n'ai pas voulu de femme; et pour avoir le repos, j'ai fui le monde, et gagné le port de la religion. » Ce n'est pas le repos qu'il trouva dans le cloître. Ce jeune solitaire, avide de paix et de silence, devait être un jour le tribun de Florence et l'agitateur de l'Italie.

Quelques années après son entrée au couvent, nous le trouvons prêchant à Florence dans le couvent de Saint-Marc. Il a renoncé aux poëtes et aux philosophes de l'antiquité, ses chères lectures d'autrefois. Il s'est fortifié par l'étude des Pères et des livres saints. Et cependant, autour

de cette chaire d'où il prêche la parole de Dieu, vingt personnes à peine l'écoutent, distraites et indifférentes : sa voix est faible, son geste gauche, son style lourd et froid. Ce pauvre moine sans éloquence, las de haranguer un auditoire sans piété, va pendant quatre années cacher son impuissance dans la cellule obscure d'un couvent de Lombardie, retraite mystérieuse mais féconde, d'où sort un grand orateur. Pendant de longs jours et des nuits sans sommeil, le frère Jérôme a pleuré sur la corruption du siècle; vainement il a cherché dans Rome la cité bénie par saint Pierre, il n'a trouvé que la ville frappée d'anathème par la main d'un poëte, « la grande débauchée, » que Dante avait flétrie. Et il s'est rappelé les catacombes où priaient les premiers chrétiens, les grottes du désert où s'enfermaient les anachorètes, cette ferveur, cette pureté de la société chrétienne, et, pour prendre un mot de Fénelon, ces grâces de l'Église naissante. Quel bonheur pour l'Italie si elle voyait luire encore une fois ces beaux jours ! Quelle gloire pour l'élu de Dieu qui lui rendrait cet âge d'or ! L'heure vint bientôt, heure d'enthousiasme et de ravissement mystique, où Savonarole crut entendre la voix du ciel qui l'appelait. C'était lui qui, par sa parole et son exemple, devait réformer le clergé d'Italie et régénérer l'Italie tout entière. Il partit emporté par une vocation ardente et sincère. Ceux-là se trompent qui veulent, dès sa retraite en Lombardie, découvrir en lui l'ambitieux. Il n'y a encore que l'apôtre.

Aussi quelle puissance que celle de cette voix inspirée ! Où est le temps où le frère Jérôme retenait à peine vingt paroissiens dans l'église? Il monte dans la chaire de la cathédrale de Florence : sa démarche est grave et fière, son front large et haut, son œil profond et doux, son regard vif et « couleur du ciel, » son geste noble et poli, et sa main transparente. La foule agenouillée sur son passage raconte

les miracles qui déjà forment la légende de Savonarole. Une sainte femme de Brescia a prédit sa venue pour le salut du monde : il a guéri les malades, il a fait tomber les chaînes des prisonniers, il a mis les démons en fuite ; on l'a vu marcher entouré d'anges et de rayons. Il parle, et la foule muette se frappe la poitrine, pleure ses péchés, éclate en sanglots : le scribe lui-même qui recueille les paroles de l'orateur s'arrête pour essuyer ses larmes. Le frère Jérôme reproche aux femmes leur parure immodeste, et elles quittent l'église pour aller prendre un vêtement plus chrétien. Il tonne contre les richesses mal acquises, et, au sortir de l'église, un débiteur acquitte sa dette, un dépositaire infidèle rend le dépôt confié. Frère Jérôme est déjà le réformateur de Florence ; il la gouverne par sa parole ; il est le souverain des consciences, et Laurent de Médicis au lit de mort lui demande en suppliant sa bénédiction. Ainsi une grande pensée de réformation, longtemps méditée, une vocation sincère d'apôtre et l'enthousiasme religieux, ont fait d'un pauvre moine balbutiant devant un rare auditoire le plus grand orateur de l'Italie et le maître de Florence.

C'est le plus beau moment de sa vie : il ne descend pas encore de la religion aux affaires ; il n'est pas le chef de l'État ; il ne règne que sur les âmes.

Mais les grands esprits italiens ne sont pas simples ; ils ont l'ardeur et la réflexion, la candeur et la ruse, le dévouement et l'ambition ; ils sont, comme a dit Machiavel, qui les connaissait, moitié cygnes, moitié renards. Souvent c'est une tentation, quand on étudie des hommes comme Savonarole, de chercher en eux une unité qu'il n'ont pas, un air qui rend plus facile la tâche de l'historien, car un personnage simple est plus aisé à peindre. M. Perrens n'a pas cédé à ce penchant ; il a signalé dans Savonarole toutes ses diversités ; il a décomposé à merveille ce caractère, mélange de piété et d'ambition, de naïveté et de calcul, de

sincérité et de mensonge; assemblage si compliqué et si étroitement uni, qu'en étudiant les discours et les actions de l'homme, on se demande souvent avec hésitation où cesse l'apôtre, où l'imposteur commence. On sent bien qu'au début il est sincère et qu'il se croit inspiré; puis, à suivre attentivement son ascension vers le pouvoir, on reconnaît qu'il ne s'avance pas par bonds et par saillies, comme un inspiré, mais qu'il s'achemine comme un politique, en calculant chacun de ses pas. Ses aveux mêmes nous avertissent. Il avait commencé (1490) par annoncer aux Florentins la rénovation de l'Église et les fléaux qui devaient frapper l'Italie. « L'année suivante, dit-il, trouvant les esprits plus disposés à croire, je me hasardai à introduire assez souvent dans mes écrits le récit de quelques visions, mais je ne les donnai jamais pour des visions prophétiques; je me bornai à les proposer en guise de paraboles. » Bientôt il s'enhardit; il fait encore un pas; il se déclare prophète, il affirme que ses paroles sont les révélations mêmes du ciel; il ose dire : « Si je mens, c'est Dieu qui ment par ma bouche. » C'en est fait, le frère qui prêchait l'Évangile au pied d'un rosier, le dominicain de Saint-Marc, qui attachait tout un peuple au sens allégorique de ses paraboles, est un envoyé de Dieu : il connaît l'avenir, il est la main de la Providence; il vient par son ordre changer la face de l'Italie, il vient la gouverner en son nom. Ainsi du prédicateur est sorti le prophète, et du prophète va sortir le tribun. Voilà, d'après Savonarole lui-même, l'histoire de sa fortune, voilà la marche savante de cet enthousiaste, voilà la prudence de cet inspiré, voilà l'ambition de cet apôtre. Chose admirable! malgré cette confession écrite dans un jour de clairvoyance et de sincérité, cet apôtre croyait même à ses prophéties : il était dupe de son propre mensonge; la prière avait exalté son âme ardente; le jeûne et les macérations avaient épuisé

son corps affaibli. Il avait des visions, il parlait aux anges, il s'entretenait avec Dieu, et il croyait dévoiler les secrets du ciel, quand il annonçait la mort prochaine d'Innocent VIII, vieux et malade, ou la fin de Laurent de Médicis à l'agonie. Il prédisait, au nom du ciel, le bonheur futur de Florence républicaine, et la république de Florence devait s'écrouler trente-deux ans après sa mort. Il prédisait même la conversion des Turcs à la religion catholique, apostolique et romaine. Plus il en imposait au peuple par les fictions de ses prophéties, plus il se croyait de bonne foi ! Il en était venu à ne plus avoir conscience du mensonge. Sénèque compare très-ingénieusement les passions de l'homme au sommeil. Quand le sommeil est léger, on sent en dormant que l'on dort; quand il devient profond, on perd le sentiment et l'on ne rêve même plus. Et Sénèque ajoute : « Si nous ne nous apercevons pas de nos passions, c'est que nous sommes au sein de ces passions mêmes. On ne raconte ses rêves que lorsqu'on est éveillé; on ne reconnaît ses passions que lorsqu'on en est guéri [1]. » Tel était Savonarole, sincère dans son charlatanisme, dupeur et dupe tout ensemble; chez lui la perfection du mensonge fut de parvenir à se tromper lui-même.

Mais le mélange d'inspiration et de calcul n'est pas seulement un trait de caractère, c'est une force, et souvent c'est par là qu'on réussit. Bossuet a signalé depuis longtemps comme une rare puissance entre les mains d'un grand homme l'union de l'esprit politique et de l'enthousiasme religieux. Savonarole achevait par son habileté l'œuvre commencée par son éloquence; il savait conduire les esprits après s'être emparé des cœurs, et les cœurs ne lui résistaient pas. Rien de curieux à étudier comme cette parole toute-puissante, qui sans doute n'a pas perdu pour

1. Sénèque, lettre III.

nous toute sa beauté, mais qui souvent nous paraît bizarre dans ses hardiesses et spirituelle avec raffinement. Et cependant Savonarole fut le réformateur de l'éloquence sacrée de son temps. Il s'élève avec beaucoup de force contre les prédicateurs jaloux de plaire, « qui charment l'oreille, mais qui ne réveillent pas l'âme de la mort du péché, » et il les compare ingénieusement aux joueurs de flûte et aux chanteurs dans la maison du chef de la synagogue; devant sa fille morte, ils chantaient pour tirer des pleurs, mais ils ne pouvaient ressusciter le cadavre. Comme il arrive souvent, Savonarole se laissait atteindre par les défauts qu'il voulait corriger, mais il les ennoblissait par son génie; et tel était l'élan naturel de sa pensée, que chez lui la profusion des images, la trivialité de l'expression, les oppositions cherchées d'idées et de mots, l'abus même de l'esprit, ressemblaient à la grande éloquence. Ces plans didactiques de réforme qui succédaient à une lamentation pathétique sur le sort de l'Italie, ces explosions soudaines de ferveur mystique, ces démonstrations hardies du dogme chrétien, ces alternatives de politique et de piété, d'invectives et d'effusions tendres, ce beau regard, ce geste souverain, cet art incomparable de diction, cet accent de conviction communicative, tout devait captiver un peuple corrompu et pénitent, léger comme les Athéniens d'autrefois, et plus dévot que les Italiens d'aujourd'hui. Florence était sous le charme quand elle entendait le grand orateur paraphraser ainsi l'Écriture avec plus d'imagination que de goût :

« *Dies mei velociores sunt cursore.* Mes jours s'écoulent plus rapidement que ne marche un courrier quand il porte ses lettres. Ici Job veut comparer la vie à un courrier qui suit sa route en courant. Examinons un peu cette comparaison, et voyons si nous sommes semblables à ce courrier. De quoi a-t-il besoin dans son voyage? Il lui faut de bonnes jambes pour faire de rudes marches, de bons

souliers pour éviter le mal aux pieds, un bon manteau et un chapeau pour se garantir de la pluie, une boîte pour mettre les lettres, et un bâton pour s'appuyer et se défendre dans l'occasion. Il faut en outre qu'il revienne promptement, qu'il ne s'arrête pas dans les cabarets, mais qu'il fasse de légers repas et poursuive sa route. Eh bien! dans cette vie nous devons ressembler au courrier. D'abord il faut avoir de bonnes jambes; il ne faut pas boiter, si l'on veut arriver au paradis. Les jambes qui nous y conduisent sont celles de la foi; la gauche nous soutient dans les tribulations inséparables de cette vie, et la droite dans la prospérité! Les souliers avec lesquels il faut faire la route sont la crainte de l'enfer et l'amour de la patrie céleste, et, comme les souliers sont faits de peaux de bêtes mortes, songez combien de morts sont allés en enfer pour leurs péchés.... Le manteau, c'est la charité *quæ operit multitudinem peccatorum*.... Le chapeau est la ferme espérance que nous avons d'obtenir l'aide de Dieu, si nous faisons le bien. Le bâton que vous tenez à la main pour vous soutenir et vous défendre sera la croix du Christ, qui vous soutiendra en toute occasion, etc. »

Cette recherche de rapports forcés, ces allégories subtiles plaisaient au mauvais goût du temps. Mais, orateur profond et pathétique en même temps que bel esprit, Savonarole savait frapper de grands coups sur ses auditeurs par ses descriptions des vices du siècle, par ses anathèmes contre Rome, par ses satires violentes contre le clergé.

« O prélats! ô soutiens de l'Église! ô seigneurs! regardez-le, ce prêtre qui s'en va tout pimpant avec sa belle chevelure, sa bourse et ses parfums. Allez chez lui, vous trouverez sa table chargée d'argenterie, comme celle des grands; les chambres ornées de tapis, de draperies et de coussins.... Croyez-vous que ces beaux seigneurs vous ouvriront l'Église de Dieu? Leur cupidité est insatiable. Re-

gardez : dans les églises tout se fait pour de l'argent. Les cloches sonnent toutes par avidité : elles n'appellent qu'argent, pain et cierges. Les prêtres vont au chœur pour y recevoir de l'argent.... Ils vendent les bénéfices, ils vendent les sacrements, ils vendent la messe de mariage.... »

Dieu, concluait l'orateur, devait, pour châtier de tels vices, déchaîner sur l'Italie ses plus terribles fléaux. Et alors, dans cette ville si souvent dévastée par la peste, sous les voûtes de Sainte-Marie de la Fleur, où un jour douteux laisse perpétuellement errer de grandes ombres, quelle terreur s'emparait des Florentins quand leur prophète leur annonçait de la part de Dieu l'approche de la contagion, et leur décrivait le spectacle de la mort avec une vigueur et une précision sinistres, que n'ont surpassées Thucydide ni Lucrèce, que n'ont égalées Boccace ni Manzoni :

« O Italie ! ô Rome ! je sèmerai parmi vous la peste, une peste si terrible que peu de monde y résistera... Croyez celui qui vous parle ; il n'y aura plus personne pour ensevelir les morts. S'il y a dix hommes dans une maison, ils mourront, ils seront brûlés, et l'on n'aura pas besoin de pourvoir à leur sépulture ! Quand ce fléau fondra sur vous, il y aura tant de morts dans les maisons qu'on criera dans les rues : « Jetez les cadavres dehors ! » On les mettra sur des voitures et sur des chevaux : on en fera des montagnes et on les brûlera. On n'entendra plus dans la ville que ce cri lugubre : « Qui a des morts ? qui a des morts ? Que tous « ceux qui ont des morts les descendent sur leurs portes ! » Une foule de gens sortiront sur le seuil de leurs maisons. « Voilà mon fils, dira l'un ; voilà mon mari, voilà mon frère, » dira l'autre. Et l'on fera de grandes et horribles fosses pour y enterrer tous ces cadavres. Puis les mêmes hommes parcourront de nouveau les rues, ils crieront : « N'y a-t-il « plus de morts par ici ? quelqu'un a-t-il des morts ? » Et les rangs des citoyens s'éclairciront, au point qu'il restera à

peine quelques personnes. L'herbe croîtra dans les rues; les routes seront comme les bois et les forêts. »

Voilà par quelle variété d'éloquence de Savonarole avait charmé et subjugué Florence. Au pied de sa chaire, tous ses auditeurs étaient à lui, et, quand ils avaient quitté l'église, ils retrouvaient encore la parole du maître jusque dans leurs maisons. Ils y lisaient ses nombreux écrits. Avec une gravité prodigieuse, cet homme, qui administrait le couvent de Saint-Marc, assistait à tous les offices, prêchait tous les jours, et entretenait une correspondance universelle; cet homme était un poëte qui composait, en vers assez faibles, il est vrai, de pieux cantiques; c'était un théologien et un politique infatigable à poursuivre dans les traités les plus divers la réforme sociale et religieuse, qui fut la véritable unité de ses travaux. Tantôt, défendant sa doctrine prophétique, il racontait aux Florentins ses conversations avec les anges, avec Dieu, et rédigeait en latin et en italien l'abrégé des révélations divines, *compendium revelationum*. Tantôt il s'attaquait aux plus grands problèmes de l'esprit humain, et, dans le *Trìumphus crucis*, il tentait de réconcilier la raison et la foi, noble effort d'un grand esprit, ambition digne d'être admirée, de notre temps surtout où l'on se contente trop aisément, soit en déclarant les choses de la foi indémontrables, soit en les trouvant trop claires pour avoir besoin d'être démontrées. M. Perrens, sévère pour le *Triumphus crucis*, paraît contester absolument l'utilité d'une démonstration rationnelle que saint Paul recommande et dont Leibnitz a cherché les arguments. Je serais tenté d'adresser à M. Perrens la réponse de Bourdaloue à ceux qui nient l'utilité de l'intervention de la raison dans les vérités de la foi : « Tout homme du monde qui fait profession de christianisme dit : « Je ne raisonne point, mais je veux croire. » Cet homme ne voit pas qu'il manque de foi, parce que ce qu'il dit signifie :

« Je ne raisonne pas, parce que si je raisonnais, ma raison « ne trouverait rien qui la déterminerait à croire. » Or penser de la sorte, c'est manquer de foi. La foi est une soumission raisonnable[1]. » Bourdaloue a raison, et Savonarole pensait comme Bourdaloue. J'admets avec M. Perrens qu'il n'a pas résolu le problème de la réconciliation, mais je l'admire de l'avoir posé.

Contraste singulier ! cet esprit élevé, qui veut accorder la raison et la foi, prononce le divorce de la religion et de la science, et il écrit contre les lettres profanes un traité plein de violence, où quelques réformateurs contemporains des études classiques auraient pu puiser des invectives et des arguments. Il pose en principe qu'il est inutile de lire les auteurs païens, parce qu'ils ne parlent ni du paradis ni de l'enfer, parce qu'ils sont en enfer, et que les vieilles femmes en savent plus qu'eux sur la foi. Il conclut qu'il faut les brûler, et ce n'est pas là chez lui une simple hyperbole de style. Quand il fut au pouvoir, il fit dresser sur la place publique de Florence un bûcher en forme de pyramide, on l'on entassa les chefs-d'œuvre des anciens, ceux des plus grands écrivains de l'Italie, des portraits et des tableaux, des objets d'art admirables, confondus avec des cartes, des trictracs, des échiquiers, des miroirs, des voiles et des parfums; on y mit le feu : sacrifice agréable au Seigneur, disait Savonarole, en rallumant de ses mains chrétiennes la torche qui, entre celles d'un infidèle, avait incendié la bibliothèque d'Alexandrie; image passagère du feu éternel qui « dans la maison du diable dévore Aristote et Platon. »

On le voit, Savonarole ne reculait pas devant l'application de ses doctrines. Eût-il essayé d'abord d'être inconséquent, il aurait nécessairement fini par mettre ses actions

1. Opuscules, p. 365.

d'accord avec ses principes. En effet, devenu maître du pouvoir par son éloquence, il était contraint, par son triomphe même, de réaliser dans Florence la réforme qu'il avait prêchée. Rare et dangereuse fortune pour un réformateur, parce qu'en lui donnant la souveraine puissance, elle lui enlève toutes les excuses, le somme d'agir avec logique, et le condamne à prouver par le succès de ses mesures la justesse de ses utopies.

Florence s'était donnée au prieur de Saint-Marc. Elle se crut libre un instant parce qu'elle avait chassé les Médicis, ses anciens maîtres ; mais bientôt, précipitée dans l'anarchie, elle se jeta entre les bras de Savonarole, en lui remettant tous les pouvoirs, et en lui demandant, en échange, un gouvernement. Elle reçut d'un moine sa constitution politique, et donna au monde un exemple éclatant de l'idéal théocratique réalisé sur la terre. Ce religieux, devenu homme d'État, n'était pas un ambitieux vulgaire, ni un intrigant soudainement jeté au pouvoir par une révolution. Ses écrits démontrent que ses actes, même les plus étranges, n'ont été ni les coups d'essai ni les coups de désespoir d'un politique improvisé, surpris par la nécessité d'agir, mais la pratique réfléchie de théories longtemps méditées. Quel fut le sort de Florence, gouvernée par le dictateur de son choix ? Moralement, elle sembla se régénérer. Dans cette ville frivole, si longtemps livrée au plaisir, au luxe, à la débauche, tout changea. Plus de bals, plus de jeux, plus de blasphèmes, plus de magnificence dans les vêtements, plus de lectures profanes. Le dimanche et les fêtes, toutes les maisons se fermaient; les églises seules étaient ouvertes et remplies. Dans les rues on rencontrait des processions de chrétiens chantant des cantiques; les paysans descendaient de leurs montagnes et s'acheminaient pendant la nuit vers Florence, pour trouver des places à la cathédrale où *le Frère* devait prêcher. Après avoir commu-

nié, on passait le jour à célébrer la gloire de Dieu ; les noces même n'étaient plus l'occasion de fêtes mondaines, et tel était, dit M. Perrens, l'enthousiasme de ces premiers temps, qu'il ne fut pas rare de voir les jeunes époux, en sortant du banquet nuptial, se vouer à la chasteté pour toujours.

Réforme admirable assurément ! Mais à quelle condition s'était-elle accomplie ? Quelle était la sanction de ces nouvelles mœurs ? Quelle était la loi de Florence ? Une théocratie aristocratique. Savonarole avait proclamé Jésus-Christ roi de Florence, et s'était nommé son ministre. Les théologiens ne peuvent être de bien grands démocrates. Le gouvernement le meilleur à leurs yeux doit être celui d'un seul, parce qu'il ressemble le plus à celui de Dieu. Le gouvernement de Florence était donc, d'après Savonarole, celui de Dieu même, et comme on ne peut sans péché faire d'opposition à Dieu, il ne fut pas permis d'en faire à son ministre. Savonarole frappait d'une amende quiconque osait le contredire, et promettait aux citoyens fidèles la rémission de leurs péchés. Si jaloux qu'il fût de son autorité, sachant que le peuple mobile de Florence ne supporterait pas longtemps une monarchie si absolue et si peu déguisée, et qu'il était prudent de laisser une représentation nationale prendre une part modeste aux affaires du pays, il avait formé un conseil de notables qui jouait le rôle de pouvoir législatif; au sein de ce conseil, il en avait choisi un autre, peu nombreux, qui élaborait les lois avant de les soumettre au conseil précédent. Enfin, au-dessus de ces deux assemblées, il avait placé la seigneurie, véritable conseil de ministres qui représentait le pouvoir exécutif ; au-dessus de la seigneurie, Savonarole ; au-dessus de Savonarole, le roi Jésus. Il n'y avait rien, comme on voit, d'ultra-démocratique dans cette constitution. Deux mille citoyens seulement sur quatre cent mille étaient admis à l'exercice des droits civils. Tous les

fils de l'administration venaient aboutir entre les mains du dictateur. Tel était le mécanisme du gouvernement aristocratique de Jésus. « Heureuse Florence ! s'écriait sans cesse Savonarole, qui as pris le Christ pour maître, et qui vis paisiblement sous sa loi ! » Heureuse Florence ! en effet, où le Christ régnait, mais en servant de pseudonyme à un moine, où les mœurs paraissaient pures, parce que la vertu était décrétée par la loi. Heureuse Florence ! où l'on ne blasphémait plus, parce qu'on perçait la langue des blasphémateurs, où l'on ne jouait plus, parce qu'on emprisonnait les joueurs, où le mariage était chaste, parce que le premier ministre de Jésus-Christ fixait publiquement en chaire les époques où il devait l'être ; où les maris laissaient leurs femmes entrer en religion, parce que *le frère* autorisait celles à qui ils ne le permettaient pas de vivre comme si elles n'étaient pas mariées ! On priait, on faisait des processions, on chantait des cantiques, mais on ne travaillait plus ; les ateliers se fermaient, le commerce était ruiné, un peuple tout entier demandait l'aumône, parce que *le frère* avait déclaré en pleine chaire qu'on gagne plus à prier qu'à travailler de ses mains ! On ne lisait plus les auteurs profanes, parce qu'on les brûlait en place publique ; les femmes ne portaient plus de bijoux, parce que les adolescents, transformés par Savonarole en agents de police, faisaient des descentes dans les maisons, y enlevaient les parures, les livres, les instruments de musique, malgré la résistance des pères et des mères, surveillés, dénoncés et dépouillés par leurs propres enfants. Heureuse Florence, qui n'était plus qu'un couvent agenouillé sous le joug d'un prieur !

Bientôt Florence se prit à douter de son bonheur et à trouver que le régime théocratique du *frère* était la pire des servitudes. Les partisans des Médicis se liguèrent avec ceux du pape ; une révolution nouvelle précipita Savona-

role du pouvoir, la réforme des mœurs fut emportée avec les débris du gouvernement divin, et la dévote, la prude et l'hypocrite Florence redevint la courtisane d'autrefois. L'imprudent novateur avait mêlé la religion et les affaires, et fondé la réforme morale sur la loi politique : quand la loi fut renversée, la nouvelle morale tomba en poussière avec elle. Un dernier châtiment était réservé au réformateur. Quand, pour gouverner les hommes, on s'appuie sur le surnaturel, on est tenu d'accomplir l'impossible. Plus d'une fois Savonarole avait affirmé qu'il pourrait entrer impunément dans le feu, faire descendre la foudre du ciel, ressusciter un mort. « Allumez un bûcher, avait-il dit du haut de la chaire, je traverserai les flammes, et ce sera la preuve que Dieu est avec moi. » Longtemps on le crut sur parole ; puis le jour vint où le miracle parut obligatoire. Un franciscain proposa de tenter l'épreuve du feu, si Savonarole voulait s'y soumettre avec lui. Le peuple battit des mains et dressa un bûcher : le *frère* eut peur, et se fit suppléer par un de ses disciples qui allait entrer dans le feu à sa place, lorsque heureusement une grande pluie éteignit la flamme et dispersa la foule. Ce jour-là, Savonarole fut perdu ; le peuple ne vit plus en lui un prophète, mais un homme qui n'osait pas mourir. Pour avoir reculé devant le bûcher qu'il avait lui-même demandé, il fut condamné à monter sur celui que lui fit dresser le pape victorieux. Prisonnier, après le siége de son couvent, il traversa, les mains liées derrière le dos, la place publique, où la foule l'insulta et lui jeta des pierres. Il faiblit en face de la torture et s'accusa de crimes qu'il n'avait pas commis ; mais il se rétracta plus tard et recouvra devant la mort le courage qu'il n'avait pas eu devant la souffrance. « Il mourut, dit M. Perrens, d'après Guichardin, convaincu de son innocence et pénétré des plus vifs sentiments de charité. Soutenu par l'espérance, il ne démentit point sa fermeté ; il ne

laissa échapper aucune parole qui fût un aveu ou une protestation. On prétendit pourtant qu'avant d'expirer il avait fait entendre cette plainte : « Ah ! Florence, que fais-tu « aujourd'hui ! »

Florence se vengeait en brûlant celui qu'elle avait adoré. Après la mort du réformateur, elle retomba dans ses folies et dans ses vices. Les enfants et les femmes dansaient sur les places publiques en chantant des chansons injurieuses contre Savonarole ; le pape défendait sous peine d'excommunication de lire ses ouvrages ; on persécutait ses derniers partisans. Un an s'écoula. Le 23 mai, anniversaire de la mort du *frère*, quelques citoyens courageux allèrent semer des fleurs sur le lieu même de son supplice. La réaction commença, et plus tard la papauté elle-même se chargea de réhabiliter la victime d'Alexandre Borgia. Léon X alla célébrer l'Épiphanie au couvent de Saint-Marc, parmi les dominicains, au milieu de tous les souvenirs de leur malheureux prieur. Paul III déclara qu'il tiendrait pour hérétique quiconque attaquerait la mémoire de Savonarole. Paul IV fit examiner ses œuvres par une commission qui, après six mois d'étude, les déclara irréprochables. Benoît XIV, dans son ouvrage sur *la béatification des serviteurs de Dieu*, le mit au nombre des saints. De leur côté les protestants, dit Bayle, ont de bonne heure revendiqué Savonarole pour un des leurs, et Duplessis-Mornay l'appelle le Luther de l'Italie. Étrange destinée que celle d'un homme condamné par un pape, absous par un autre, presque béatifié par un troisième, et réclamé par les protestants ! C'est qu'il y a pour ainsi dire plusieurs aspects dans Savonarole, et que chaque parti le considère par où il lui plaît, sans s'attacher à le voir dans son vrai jour. Ici je m'associe volontiers aux conclusions de M. Perrens, énoncées avec une grande modération à la fin de son livre. Savonarole n'est pas un saint : la guerre qu'il a faite à

Rome n'a pas permis de le canoniser. Ce n'est pas un précurseur de Luther : les protestants l'ont pris pour un des leurs à cause de ses attaques contre Rome et la corruption du clergé. Mais Savonarole ne cherchait rien au delà de la réforme des mœurs, et, sauf dans quelques moments d'entraînement, où l'inimitié du pape lui fit oublier les droits de la papauté, il resta invariablement attaché au dogme catholique. Ce n'est pas, comme on l'a pensé quelquefois en France, et comme le théâtre italien l'a représenté, un tribun qui s'est servi de la religion comme d'un instrument pour assurer le triomphe de la liberté politique ; ce n'est pas un martyr de la démocratie ; ce n'est pas un prophète ni un thaumaturge : et pourtant ce n'est pas un imposteur, puisque à force d'imagination, de foi et d'extase, il se trompait lui-même ; sa vie privée est d'une pureté irréprochable, sa vie publique est celle d'un puissant esprit, qui a conçu de bonne heure une grande pensée, la réforme des mœurs, qui, pour en assurer le triomphe, a cherché le pouvoir, et qui s'est perdu en mettant la politique au service de la religion. Par là, il a détruit la liberté, il a violé les droits de la conscience, il a compromis la religion. Il n'a pas vu qu'on ne réforme pas le cœur de l'homme au nom de la loi politique, et que, lorsqu'on décrète les vertus religieuses sous la sanction de la force, on peut triompher un instant à l'aide du fanatisme populaire, mais qu'un jour vient où la force se retourne contre la religion et l'opprime du même droit qu'elle l'avait servie. C'est une faute qu'il faut pardonner sans doute à Savonarole, et qu'il lui était difficile d'éviter, comme M. Perrens le fait remarquer avec raison dans ces temps où l'ordre religieux et l'ordre politique étaient sans cesse confondus. Mais si nous ne pouvons reprocher sévèrement cette faute à Savonarole, il nous est permis d'en tirer pour nous-mêmes une leçon, et elle ressort avec d'autant plus de force du livre de

M. Perrens, qu'il est écrit sans déclamation, sans parti pris, avec autant de calme et d'impartialité que de savoir et de talent.

(*Journal des Débats*, 18 mai 1854.)

VIE DE MONTAIGNE.

Un écrivain anglais qui aime et connaît notre littérature, M. Bayle Saint-John, vient de publier sur Montaigne une de ces abondantes monographies si chères à nos voisins[1]. A l'aide des documents et des travaux les plus récents, complétés par ses propres recherches, M. B. Saint-John a tracé une histoire détaillée de la vie de Montaigne et une analyse approfondie de ses œuvres. Quoique, parmi les idées et les jugements qui remplissent ces deux volumes, il y en ait de discutables, comme on le verra tout à l'heure, je connais peu de livres plus propres que celui de M. B. Saint-John à expliquer aux Anglais Montaigne et son temps. Pour nous, ce livre a d'abord l'utilité d'un bon exemple: c'est un essai de critique internationale, une provocation amicale à faire sur les grands écrivains anglais des travaux aussi complets que ceux qu'on fait en Angleterre sur les nôtres. Nous trouvons de plus un intérêt de curiosité à voir Montaigne, cet esprit français par excellence, jugé par des étrangers. Les Anglais ne lui ont pas toujours été bienveillants. Dans un temps où l'influence française et classique régnait en Angleterre, les écrivains du *Spectateur*,

1. Montaigne the Essayist, a biography, London, Chapman and Hall, 1858. In two volumes.

d'un goût si délicat et d'un esprit si ouvert, ont porté sur Montaigne un jugement d'une sévérité excessive. Sous le nom d'*égotisme*, ils dénonçaient en lui, comme un défaut insupportable, cette complaisance à parler de soi-même, qui chez Montaigne nous paraît un charme. « Ce vieux et bouillant Gascon, disait *le Spectateur*, a mêlé à tous ses écrits le souvenir de ses infirmités corporelles.... Scaliger le fils, qui n'était pas trop bon ami de cet auteur, après avoir informé le public que le père de Montaigne vendait des harengs, ajoute ces mots : « La grande fadaise de Mon-« taigne, qui a écrit qu'il aimait mieux le vin blanc que le vin « rouge! Que diable a-t-on affaire de savoir ce qu'il aime ? » *Le Spectateur*, sans même rectifier l'erreur de Scaliger sur la naissance de Montaigne, qui, loin d'avoir eu pour berceau une caque de harengs, était né gentilhomme, *le Spectateur* fait chorus, et reproche à Montaigne de se mettre en scène et de faire outre mesure les honneurs de sa personne. Il ne voit pas la différence de ces confidences d'un homme de bonne foi, avec l'étalage de la présomption et les prétentions de la vanité. Il oublie que si Montaigne parle sans cesse de lui, ce n'est pas pour se proposer en exemple, mais pour se peindre, et avec lui l'homme général dont il est en abrégé une si parfaite image, et que s'il donne son avis sur toutes choses, c'est pour le plaisir de le dire, non dans le dessein de l'imposer, « non comme bon, mais comme sien. » On peut s'étonner qu'un Addison, un Steele, n'aient pas su pardonner à notre Montaigne cette agréable intervention du *moi* qu'ils prisent si volontiers dans quelques humoristes de leur pays, et que nous-mêmes nous savons goûter dans Sterne, où elle n'a pas toujours le même naturel que dans les *Essais*. Si, parmi le public lettré d'Angleterre, quelques lecteurs attardés jugent encore notre incomparable moraliste sur la foi du *Spectateur*, j'ose leur recommander l'ouvrage de M. B. Saint-John

comme la plus digne réparation offerte à Montaigne, et comme la meilleure leçon de justice et de goût.

De l'homme et de l'écrivain dans Montaigne tout a été dit depuis longtemps. Son nouveau biographe a présenté un résumé judicieux des jugements les plus vrais portés sur l'un et sur l'autre. Il a tracé une peinture touchante de son amitié pour La Boétie, dont il met à propos le caractère en regard de celui de Montaigne. Son analyse du *Contr'un* a une particulière vivacité d'accent : il a senti quelle saveur plus énergique et quel sens plus profond donnent à cet admirable livre les faits modernes de notre histoire. Peut-être, en représentant Montaigne comme partagé entre le désir de rester soumis à l'Église et son penchant au libre examen, atténue-t-il un peu le pyrrhonisme de son auteur, et se laisse-t-il fléchir par cet argument de ses panégyristes, que dans tout ce qu'il dit Montaigne met la foi à part. C'était le cas de citer le mot si juste de Saci : « Ceux qui ont la foi doivent donc mettre à part tout ce que dit Montaigne. » M. Havet, dans son commentaire sur les *Pensées* de Pascal, qui à lui seul formerait un beau livre, a répondu spirituellement aux partisans du christianisme de Montaigne, que la seule concession à leur faire, c'est de dire que Montaigne était décidément incrédule toutes les fois qu'il *songeait* (selon l'expression de Pascal), mais que peut-être il consentait quelquefois à ne pas songer. Sur la politique de Montaigne, je souhaiterais encore que M. B. Saint-John fût plus explicite et qu'il eût profité plus amplement de l'excellent livre de M. Grün. Sans doute il a raison de dire que Montaigne n'a laissé aucune théorie politique. Mais, sans donner aux vues éparses dans les *Essais* une liaison qu'elles n'ont pas et un air de système qui leur conviendrait peu, ne pourrait-on pas indiquer les maximes de conduite pratique qui reviennent le plus souvent sous sa plume? Ne pourrait-on, par des citations bien

choisies, nous le représenter tel qu'il était, non pas sans gloriole (car ce fameux titre de citoyen romain, par exemple, lui a tenu bien à cœur), mais sans ambition, « la liberté et l'oisiveté, ses qualités maîtresses, étant, comme il dit, contraires à ce métier-là; » sans fanatisme de parti, car il n'en eut d'aucune sorte: juste pour tout le monde, même pour un adversaire, il savait dire de lui: « Il fait méchamment cela et vertueusement ceci; » sans désir des grandes places, parce que pour les obtenir il faut trop souvent « gauchir, serrer les coudes et vivre non tant selon soi que selon autrui. » Il estimait que de son temps c'était chose malaisée de vivre dans le service du monde. « Qui se vante, en un temps malade comme cettuy-ci, d'employer au service du monde une vertu naïve et sincère, ou il ne la connaît pas..., ou s'il la connaît, il se vante à tort, et, quoi qu'il die, fait mille choses de quoi sa conscience l'accuse. » Aussi Montaigne aime-t-il mieux laisser « rompre le col aux affaires que de tordre sa foi à leur service. » « Quand pour la droiture je ne suivrais le droit chemin, je le suivrais pour avoir trouvé par expérience qu'au bout du compte, c'est communément le plus heureux et le plus utile.... J'ai vu de mon temps mille hommes souples, métis, ambigus, et que nul ne doutait plus prudents mondains que moi, se perdre où je me suis sauvé. » Voilà, en raccourci, ce qu'on peut nommer la politique de Montaigne, politique imitable par ses meilleurs côtés aux époques *malades;* mélange de circonspection et d'humilité naturelle, de nonchalance et de saine philosophie.

Pendant que je suis en train de signaler quelques lacunes et de soumettre quelques objections à M. B. Saint-John (c'est le plus digne hommage que je puisse rendre à un livre sérieux et important comme le sien), il me permettra de m'arrêter un instant à un des chapitres les plus neufs, les plus ingénieux, mais aussi les plus attaquables, de son

ouvrage. Il roule sur un sujet tout à fait intime, plus biographique que littéraire, dont l'ancienne critique, occupée surtout des écrits, ne s'inquiétait guère, et digne d'allécher la critique moderne, curieuse par-dessus tout de la vie des écrivains. *Montaigne as a lover*, « Montaigne considéré comme amant, » tel est le titre de ce chapitre. Sur ce point délicat de ses amours, l'auteur des *Essais* ne nous a laissé que des demi-confidences. C'est une des rares matières où il recommande, que dis-je? où il observe la discrétion. Dans un siècle singulièrement relâché, le seigneur de Montaigne se piquait, en galanterie, d'une bonne foi et d'une retenue supérieures à la morale du temps, supérieures même, s'il faut l'en croire, aux vœux des femmes qu'il aimait. « A ce point, écrit-il, qu'elles m'eussent dispensé d'une si grande délicatesse, et que, si elles ont eu à se plaindre de mon amour, c'est de l'avoir trouvé sottement consciencieux. » Toutefois, ce serait flatter Montaigne que de faire honneur de cette réserve amoureuse uniquement à sa prud'homie. Cet honnête sentiment était heureusement secondé par une tiédeur de nature qui, sans exclure le goût du plaisir, lui faisait préférer parmi les amours « les respectueuses et les craintives, celles qui s'étendent en préambules, » et, de son propre aveu, le rendait capable de résister à des épreuves que les saints d'ordinaire peuvent seuls surmonter. M. B. Saint-John a fidèlement représenté Montaigne, *as a lover*, sous ces traits empruntés aux *Essais*. Tant qu'il se borne à les citer et à les commenter, il est d'une exactitude irréprochable. Mais répéter sur un si attrayant sujet ce que Montaigne a dit, c'est le moindre plaisir : le plus vif, le plus rare, ce serait de deviner ce qu'il ne nous dit pas. « Il y a, dit poétiquement notre biographe, des temps où tous les esprits, sauf les esprits pratiques, recherchent les faits cachés de l'histoire de préférence aux faits apparents, comme aux couleurs ou

à la forme d'une fleur on préfère parfois son parfum. » Notre siècle, à ce qu'il paraît, est un de ces temps, et M. B. Saint-John un de ces esprits. Il tient pour assuré que, sans compter les liaisons passagères et de pure fantaisie, Montaigne a eu un amour, un amour profond et malheureux, dont il a gardé jusqu'à la fin une cicatrice au cœur, visible à des yeux exercés. Cette maîtresse cruelle et préférée, Montaigne ne la nomme pas; je l'ai vainement cherchée partout dans les *Essais*, sur l'invitation de M. B. Saint-John : j'avoue n'en avoir pas découvert le plus léger vestige. Lui, plus clairvoyant, l'aperçoit dans les souvenirs les plus vagues, dans les allusions les plus générales, et jusque dans les médisances de Montaigne contre le sexe féminin, jouissances vindicatives d'une âme endolorie. Vers cette image partout présente et toujours fugitive, M. B. Saint-John étend sans cesse les bras, et, désespérant de la saisir : « J'aurais voulu, dit-il, la découvrir, l'inventer, la créer, la dégager du chaos des allusions obscures et des confidences inachevées, la faire luire comme un rayon de lumière sous les voiles du style. Mais j'ai craint, en suivant ses traces, de me perdre dans le roman, et j'ai laissé fuir le fantôme[1]....» Scrupule tout à fait sage, mais qui n'empêche pas M. B. Saint-John de donner à ce fantôme un dernier regard avant qu'il disparaisse, et d'en esquisser les premiers traits : « Cette maîtresse de Montaigne, c'est une étoile solitaire. Nous ne l'apercevons que réfléchie dans les profondeurs de son âme, et nous ne pouvons dire à quelle constellation elle appartient; mais soyons assurés qu'elle était belle.... » Après tout, en affirmant sa beauté, M. B. Saint-John ne se compromet pas. Toutes les étoiles de Montaigne, solitaires ou non, étaient tenues d'être belles. Montaigne nous avertit qu'il faisait grand compte de l'es-

1. Tome I, p. 112.

prit dans les femmes, mais « pourvu que le corps n'en fût pas à dire : car, à répondre en conscience, si l'une ou l'autre des deux beautés devait nécessairement y faillir, j'eusse choisi de quitter plutôt la spirituelle : elle a son usage en meilleure chose; mais au sujet de l'amour, sujet qui principalement se rapporte à la vue.... on fait quelque chose sans les grâces de l'esprit, rien sans les grâces corporelles. » Voilà une préférence hautement avouée, qui n'a rien de platonique, et qui, si j'avais l'honneur d'être biographe de Montaigne, me corrigerait de chercher dans ses amours un mystère et un roman.

J'ai peut-être mauvaise grâce à insister sur ce chapitre de M. B. Saint-John ; mais, dans la critique littéraire, il faut se défier de l'imagination. On a beau laisser fuir les fantômes qu'elle enfante et faire vœu d'éviter la fiction, on se laisse entraîner. Que M. B. Saint-John se soit plu à former de ses mains cette maîtresse de Montaigne, belle plutôt que spirituelle, et moins aimante qu'aimée, je ne m'en plaindrais pas : c'est une conjecture peut-être inutile, mais innocente et possible. Montaigne a pu trouver une cruelle et ne pas s'en vanter. Seulement, sur cette pente de l'imagination, on ne s'arrête pas où l'on veut. Montaigne aime et n'est pas aimé; de là une blessure au cœur, secrète, mal guérie, selon M. B. Saint-John; de là, continue-t-il, une mélancolie profonde cachée sous l'enjouement. « Cette tristesse intérieure qui se répand dans les *Essais* et comprime l'allégresse des plus riantes pensées, on ne l'a jamais assez remarquée, et c'est peut-être cependant ce qui nous attache le plus à Montaigne, malgré sa mondanité, ses doutes désespérés, sa douce hypocrisie, son accent de commode égoïsme, son inconsistance et sa vanité. Nous sentons que lui aussi il a eu sa part de cette mélancolie dévorante qui, déguisée sous l'ironie et souvent née de notre pitié pour nous-même, s'élève quelquefois jusqu'à la

pitié pour l'humanité et forme le trait caractéristique des plus grands types de la littérature et de l'art moderne. » De là, en effet, un Montaigne tout à fait moderne, shakspearien, byronien, gémissant en secret sur lui-même et sur l'univers, et marqué de ce sceau distinctif de la mélancolie romantique qu'on n'avait pas aperçu jusqu'ici, comme dit M. B. Saint-John, peut-être parce que Montaigne n'a trompé ni personne ni lui-même quand il a écrit sur la tristesse ces lignes dignes d'être méditées par les biographes anglais : « Je suis des plus exempts de cette passion et ne l'aime ni ne l'estime, quoique le monde ait entrepris de l'honorer de faveur particulière. » Ainsi parlait il y a deux siècles et demi le très-philosophe auteur des *Essais*. Que dirait-il aujourd'hui, s'il pouvait se voir dans le miroir de M. B. Saint-John, avec ce nuage sur le front et ce glaive d'amour enfoncé dans le cœur jusqu'à la garde? Y reconnaîtrait-il le paisible épicurien qui, « aimant la vie telle qu'il a plu à Dieu de nous l'octroyer, » et « croyant faire tort à ce tout-puissant donneur de refuser ses dons, » aimait les femmes, parce que Dieu en a fait de belles et d'aimables, définissait l'amour une « agitation éveillée, vive et gaie, » et, dans les doux commerces, prenait pour devise, comme la perfection de l'art d'aimer : « un peu d'émotion et point de rêverie? » Certes Montaigne requerrait son biographe de ne pas pourtraire si sombre et si dolent : *Reddas ridere decorum*, « rendez-moi mon sourire, » lui dirait-il, en citant un de ses bons amis qui n'était pas non plus un amoureux mélancolique; après quoi il rendrait grâce à M. B. Saint-John de l'avoir « si au long déduit et raconté avec tant de labeur et de bonne fortune, » et ne manquerait pas de lui dire qu'il a fait un livre délectable et profitable, plein de suc et de substance, et dont un chacun saura bien « tirer cuisse ou aile. »

(*Journal des Débats*, 16 juin 1858.)

ROMÉO ET JULIETTE,

étude sur Shakspeare, par M. Jacques Demogeot.

Shakspeare est un des écrivains les plus difficiles à imiter. Il y a deux hommes en lui : le moraliste et le poëte dramatique. Le moraliste peint les caractères et les passions humaines avec beaucoup de netteté et de profondeur; le poëte dispose l'appareil extérieur de son drame avec l'art le plus compliqué. Le fond des pièces de Shakspeare, c'est-à-dire la peinture de l'homme, est simple et vrai; la forme, c'est-à-dire la combinaison des événements qui permettent à l'homme de déployer librement son caractère et ses passions, est pleine d'incidents, d'évolutions, de mouvements de scène, qui font passer en un clin d'œil sous nos yeux des personnages, des faits et des lieux différents : le contraste entre la simplicité du fond et la complication de la forme tient à la nature même du drame, tel que l'a conçu Shakspeare. La lutte de l'âme humaine avec les événements, ou plutôt, comme l'a dit excellemment M. Guizot, le duel entre la puissance de l'homme et la puissance du sort, voilà tout son théâtre, et c'est pour cela que, lorsqu'il a conçu un caractère humain, avec cette forte simplicité qui est le fond même de ses héros, il l'enveloppe dans un réseau d'événements qui s'entrelacent autour de lui et forment le tissu extérieur du drame. La liberté humaine se débat avec majesté dans les filets du destin : l'image de la fable de La Fontaine, le lion pris dans les rets, pourrait être le frontispice des œuvres de Shakspeare. Il résulte de cette conception si originale du drame, que, par la peinture de l'homme, Shakspeare frappe la raison et touche le cœur, et que, par le mouvement prodigieux des événements, il attache, en-

flamme la curiosité de l'esprit : il a prise sur nous de tous côtés; il tient en sa main notre raison, notre sensibilité, notre imagination. Il réunit en lui la puissance de la tragédie classique avec ces grandes études morales des passions humaines, et du drame moderne avec cette entraînante variété d'intrigue qui allume les ardeurs de la curiosité.

Or, Shakspeare a eu deux sortes d'imitateurs, les tragiques et les dramaturges. On ne tombe que par où l'on penche; chacune des deux imitations est tombée par où elle penchait. Les tragiques, Ducis à leur tête, pensèrent qu'il suffisait de prendre à Shakspeare les caractères et les passions, le fond de son drame en un mot. Pour faire *Roméo et Juliette*, Ducis a pris la haine des Montaigu et des Capulet, et l'amour de Juliette et de Roméo; il a supprimé les personnages qui donnent une si vive couleur au drame et peignent les mœurs du temps, la nourrice, frère Laurent, etc.; il les a remplacés par des confidents : il a retranché les événements qui auraient gêné dans son jeu savant et symétrique le mécanisme des unités; il a fait de Shakspeare un traité de morale (le mot est de lui), écrit en beaux vers, mais où la peinture de l'homme est décolorée et le drame affadi, un mélange, en un mot, de Nicole et de Campistron.

Les dramaturges, à leur tour, ont pris à Shakspeare l'appareil de son drame, les complications de l'intrigue, la succession désordonnée des événements, la liberté, ou plutôt la licence des mouvements scéniques, la mobilité effrénée des personnages : ils ont négligé les développements de caractère et de passion; ils n'ont pas su exhumer, selon l'ingénieuse fiction des âges, l'âme du licencié Garcias, c'est-à-dire le trésor d'observations morales que Shakspeare a enfermé dans le labyrinthe immense de ses drames; ils ont cru l'avoir saisi, parce qu'ils avaient fait

une traduction littérale plutôt qu'une imitation, et reproduit avec une idolâtrie naïve les plus graves défauts de leur modèle : par exemple, M. de Vigny, quand il transcrivait avec tant d'humilité les détestables bouffonneries qui déshonorent l'*Othello* de Shakspeare, sous prétexte de faire goûter au public les délices encore inconnues du mélange du comique avec le tragique, la plus grande conformité du théâtre avec la vie, disait-on dans ce temps-là. Ducis avait fait de Shakspeare un traité; les dramaturges en firent un panorama.

Aujourd'hui, le moment est bon pour tenter une imitation nouvelle. Nous ne sommes plus enfermés dans l'étroit esprit d'école qui a tenu captives la verve généreuse et l'imagination énergique de Ducis; nous n'avons plus le fanatisme des panoramas dramatiques. Il nous reste l'amour éclairé et la libre intelligence de ce qui est beau et vrai; M. Demogeot l'a prouvé; il nous reste le désir de trouver enfin une imitation indépendante et fidèle, qui prenne à Shakspeare ses beautés universelles, et lui laisse les singularités qui conviennent aux habitudes du théâtre anglais. M. Demogeot a essayé de le satisfaire, et il a réussi.

C'est un sujet admirable que *Roméo et Juliette*. L'érudition moderne a recherché sérieusement les origines du drame de Shakspeare. Elle a suivi les transformations de l'histoire primitive de Roméo, depuis le XV^e^ siècle, dans le *Rovellino* de *Masaccio de Salerne*, depuis le conte adressé par *Luigi da Porta* à *Madonna Lucia Savorgnana*, depuis le récit de *Girolamo della Corte*, dans son histoire de Vérone, et les *tragiques histoires de Romeus et de Julietta*, par *Pierre de Boistuau*, au XVI^e^ siècle, jusqu'au poëme d'Arthur Brooke, contemporain de Shakspeare, en Angleterre, jusqu'au drame de Shakspeare lui-même. Il serait intéressant de les étudier et de voir comment un récit, né sous le ciel du Midi, a pris dans les mains de Shakspeare l'empreinte du génie

triste et profond du Nord, sans rien perdre de sa grâce, de sa fraîcheur et de sa passion primitives. Mais je sortirais de mon sujet. Remarquons seulement, d'après cet exemple frappant, combien l'esprit humain est peu inventeur! Ce que nous appelons des chefs-d'œuvre, ce ne sont que des perfectionnements; c'est l'expression plus parfaite d'une idée qui existait déjà, mais qui n'avait produit que des ébauches. Il semble qu'il soit au-dessus des forces de l'homme d'inventer et d'exécuter à la fois. Les grands maîtres de la scène, Shakspeare, Corneille, Molière, ont trouvé leurs sujets tout faits; ce qui leur appartient, ce n'est pas l'invention, c'est l'exécution supérieure. Une idée met quelquefois plus d'un siècle à passer de l'état d'ébauche à l'état de chef-d'œuvre. L'homme par qui ce passage s'opère est l'homme de génie, et l'humanité reconnaissante lui donne la gloire. L'inventeur de l'idée n'a souvent que l'oubli.

Le drame de Shakspeare, *Roméo et Juliette*, est la forme suprême que le génie d'un grand homme a donnée au conte italien. On y peut noter un double caractère : d'abord une passion sensuelle et pure, ardente et ingénue, tant elle ressemble à un élan naturel, et non pas à une corruption de l'âme; un amour vrai, sans lutte, sans discussion avec le devoir; une sérénité extraordinaire dans l'emportement du désir. Juliette n'a rien de Chimène; elle ne délibère ni ne réfléchit; elle voit Roméo, elle l'aime, le lui dit, et le lui prouve : de même Roméo. « Ce sont là, comme le dit très-bien M. Guizot, les sentiments humains tels qu'ils sont réellement dans la nature, sans préméditation, sans travail de l'homme sur lui-même, naïfs et impétueux, mêlés de bien et mal, d'instincts vulgaires et d'élans sublimes, comme l'est l'âme humaine dans son état primitif et spontané : c'est un amour jeune, vif, irréfléchi, plein à la fois de passion physique et de tendresse morale, abandonné

sans mesure, et pourtant sans grossièreté, parce que les délicatesses du cœur s'unissent partout à l'emportement des sens. Il n'y a là rien de subtil ni de factice, ni de spirituellement arrangé par le poëte; ce n'est ni l'amour pur des imaginations pieusement exaltées, ni l'amour licencieux des vies blasées et perverties; c'est l'amour lui-même, l'amour tout entier, involontaire et souverain, sans contrainte et sans corruption, tel qu'il éclate à l'entrée de la jeunesse, dans le cœur de l'homme, à la fois simple et divers comme Dieu l'a fait. » On ne peut ni mieux penser, ni mieux dire. Voici le second caractère. Autant il y a de simplicité, de franchise et de netteté dans la passion des deux amants, autant il y a de recherche, de raffinement, de subtilité et de luxe dans leur langage. Tous deux s'aiment jusqu'à mourir; tous deux parlent la langue des sonnets les plus fleuris. L'Italie est là tout entière, dans l'emportement de la passion, dans la poésie alambiquée du style. *Roméo* se compose d'un amant et d'un bel esprit, intimement mêlés et combinés ensemble, sans que l'afféterie de l'un puisse faire douter de la sincérité de l'autre. Même quand les sens s'allument, même quand le cœur est entraîné, l'esprit subtilise et se pare. On serait bien malavisé de chercher dans la coquetterie de ce langage amoureux un indice de la tiédeur du sentiment. Cette coexistence étrange de la passion vraie et de l'affectation est dans Shakspeare un mérite remarquable d'observation morale et de style. Il a pris son sujet à l'Italie; il a dû peindre l'Italie, et il l'a peinte merveilleusement. Il a imité avec une fidélité digne d'un homme de génie l'accent du vieux conteur qui avait appris à l'Angleterre les malheurs des deux amants. Si Shakspeare ne connaissait pas *Luigi da Porta*, comme le pense M. Guizot, il avait le poëme d'*Arthur Brooke*, qui en était une sorte de traduction. Dès les premières pages du conte italien, on rencontre ce double caractère que je signalais plus haut. Ro-

méo, déguisé en femme, s'est introduit au bal chez Capulet, il se place auprès de Juliette qui le reconnaît. « Soyez le bienvenu près de moi, messire Roméo, dit-elle; du moins vous tiendrez ma main gauche sans la glacer, comme fait mon cousin Marcuccio, qui rend ma main toute froide. » Roméo amoureux lui répond : « Ah ! madame, si ma main réchauffe votre main, vos beaux yeux enflamment mon cœur. » Voilà pour le ton du langage : le sonnet commence avec l'amour.... Un instant après, Juliette dit à Roméo : « Je vous jure, ma foi, Roméo, qu'il n'y a pas ici une dame qui semble aussi belle que vous à mes yeux. » Voilà pour l'emportement de la passion. Shakspeare, en même temps qu'il plaisait à l'euphémisme de son temps, a donc peint avec fidélité un amour italien, par ce mélange de galanterie et de sensualité, de passion et de fantaisie : il a pu faire dire sans invraisemblance, à Juliette, la première fois qu'elle vient de voir Roméo, ce mot qu'on lui a reproché : « Si ce jeune homme est marié, j'aurai le cercueil pour lit nuptial; » il a pu, dans l'ivresse de l'amour, au moment où, le soir, elle attend Roméo pour se donner à lui, lui prêter ce mot qui résume les deux caractères, parce qu'il est à la fois une explosion de sentiment et un *concetto* : « O nuit, arrive! Viens, Roméo, *tu seras le jour de ma nuit.* »

M. Demogeot a compris et conservé avec beaucoup de bonheur à son drame cette double physionomie du drame anglais. Il a, en le tempérant assez pour qu'elle ne blessât pas le goût français, respecté cette galanterie *euphémistique*, qui est une date, dans Shakspeare, et cette fantaisie d'imagination, si brillante et si gracieuse, qui illumine sa poésie. Voyez la reine Mab :

Elle a pour attelage
Deux petits moucherons ; pour coupé de voyage,
Son sellier façonna l'aile d'un papillon;
Il y mit pour essieu la patte d'un grillon;

Et, pour guider le vol de ses coursiers agiles,
L'araignée a tissu ses fils les plus fragiles.

ROMÉO.

Ah ! fais-nous grâce au moins du fouet de ce cocher.

BENVOGLIO.

Eh bien, soit. Sache donc qu'elle vient se percher
Avec cet appareil sur nos cervelles folles,
Et les fait accoucher de visions frivoles.
Elle montre un quartier de terre au paysan,
Chatouille les genoux du souple courtisan;
Vient-elle à galoper sur le nez d'un vieux juge,
Il flaire un bon procès, un gros plaideur qu'il gruge;
Elle court sur les doigts d'un poëte indigent,
Et sa plume se change en un rouleau d'argent.
D'un docte médecin elle effleure la barbe,
Il rêve épidémie et prescrit la rhubarbe;
Aux lèvres d'une dame elle vient se poser,
Et la dame sourit : elle rêve un baiser.

Il a prêté à la passion de Juliette et de Roméo le transports et les douceurs, les ardeurs et les délicatesses qui paraissent d'abord inimitables dans Shakspeare. Voyez la scène du balcon :

JULIETTE.

Eh quoi ! déjà partir ? Ton oreille inquiète
Entend le rossignol, et non pas l'alouette :
Il chante chaque nuit sous l'oranger fleuri.
Le jour est loin encore, ô mon époux chéri !
Crois-moi, mon doux amour, et sans crainte demeure :
C'était le rossignol qui chantait tout à l'heure.

ROMÉO.

C'était bien l'alouette et l'approche du jour,
Non pas le rossignol. Regarde, cher amour,
L'envieuse lueur dont la pourpre fatale
Sur les bords du nuage à l'orient s'étale.

Les astres de la nuit semblent s'évanouir
Et sur les monts lointains, prête à s'épanouir,
L'aurore, fleur des cieux humide de rosée,
Rougit ainsi que toi, *ma charmante épousée*.
Il faut partir et vivre, ou rester et mourir.

JULIETTE.

Non, non : la nuit n'est pas si rapide à courir.
Ce feu lointain n'est point la lueur de l'aurore.
Oh! je la connais bien! C'est quelque météore
Que la bonté du ciel allume cette nuit
Pour éclairer la route où mon époux s'enfuit.
Reste donc un instant. Oh ! ne pars pas si vite !

ROMÉO.

Oui, je reste. Après tout, qu'est la mort que j'évite,
Près du bonheur divin de rester à tes pieds ?
Non, ce n'est point le jour. Vainement effrayés,
Mes yeux ont pris l'éclat des astres pour l'aurore.
Ce n'est pas l'alouette avec sa voix sonore.
Causons tout à loisir, enivrons-nous d'amour :
Que m'importe la mort ? Non, ce n'est pas le jour.

JULIETTE.

C'est le jour, c'est le jour ! Oh ! pars : hâte ta fuite.
Oui, c'est bien l'alouette avec sa voix maudite.
Oh ! pars : le jour grandit de moment en moment.

On voit avec quel respect pour son modèle et quel ménagement pour les scrupules de notre goût, M. Demogeot imite Shakspeare. Il a supprimé, dans la description de la reine Mab, son carrossier *Ver de Terre*, et même ce harnais formé de deux rayons de clair de lune, et ce fouet tissu de fils de la Vierge, qui ne manquaient pas de grâce cependant. Il a voilé, dans la scène d'amour, quelques idées passionnées, sous des mots moins poétiques, mais plus chastes; il a écarté l'antithèse de Juliette : *Fenêtre, ouvre-toi, laisse entrer la lumière et partir ma vie.* En un mot, il a imité l

fantaisie, la grâce, la passion de son modèle, jusqu'au point où elles deviennent le mauvais goût, l'afféterie et la sensualité.

Je voudrais indiquer maintenant, en peu de mots, comment M. Demogeot a modifié l'action et les caractères. Il a supprimé un certain nombre d'épisodes, et par suite de personnages : par exemple, les musiciens et le marchand de drogues. J'avoue que je ne les regrette pas. On admire beaucoup, je le sais, en Angleterre, cette scène du vieux Capulet priant les musiciens, qu'il croit mandés pour les noces, de chanter un *Requiem* pour la mort de sa fille, et les pasquinades des musiciens. Ce contraste de la mort avec les préparatifs d'une fête, ce mélange d'idées bouffonnes et d'images funèbres a été vanté comme une des conformités les plus frappantes avec la vie humaine. Je le reconnais, on peut dire de la vie ce qu'Homère a dit d'Andromaque : *Riant parmi les larmes.* A quelque endroit du monde qu'on regarde, on est sûr de rencontrer une douleur, et à côté de la douleur, la joie des uns, l'indifférence des autres. Le contraste nous fait réfléchir, et nous sommes contents de nous trouver observateurs. C'est peut-être un plaisir de ce genre, une satisfaction de philosophe, que procure cette conformité du théâtre avec la vie; mais il faut pour cela qu'elle se produise naturellement, que le contraste sorte sans effort de la situation, et que l'auteur ne semble pas faire succéder le bouffon au tragique avec une brusquerie calculée, pour se montrer philosophe lui-même et faire philosopher les spectateurs. Je ne regrette pas davantage le marchand de drogues, et la scène où Roméo lui achète du poison; je ne regrette pas l'inventaire que Roméo fait de ses marchandises, les bouteilles vides, les fioles brisées, les graines desséchées, la tortue, le serpent et les poissons. Si la tragédie classique française a le tort de toujours raconter, le drame anglais, comme le drame alle-

mand, a celui de tout mettre en action. Il nous suffit de savoir que Roméo a du poison. Pourquoi nous dire comment il se l'est procuré? pourquoi nous conduire chez le marchand? pourquoi nous faire assister au marché? M. Demogeot a modéré avec un art extrême cette intempérance d'action qui allonge inutilement le drame anglais et ralentit la marche des événements. Son intrigue, telle qu'il l'a faite par des suppressions habiles, c'est la substance même de Shakspeare, c'est un mélange très-ingénieux de récit et d'action; chaque personnage agit comme il faut; chacun dit les paroles nécessaires; aucun des discours inutiles n'est conservé; aucun des événements n'est omis. La pièce a la rapidité d'évolution intéressante du drame anglais, sans les complications, et la netteté d'une tragédie française, sans la sécheresse.

Je ne parlerai des caractères secondaires que pour adresser un léger reproche à M. Demogeot. Pourquoi a-t-il prêté à Benvoglio cette description fantasque de la reine Mab, que Shakspeare a mise dans la bouche de Mercutio? Ne convient-elle pas mieux à Mercutio, ce type de l'homme aimable, amusant et spirituel, d'un temps où les beaux esprits avaient plus de verve que de goût? Les Anglais aiment beaucoup le personnage de Mercutio. Shakspeare s'en défiait, dit-on. C'est, selon Dryden, un sacrifice à la mode de son temps, à peu près comme l'amour d'Hippolyte et d'Aricie une concession aux courtisans de Louis XIV. J'avoue que, malgré l'autorité de Dryden, et celle de M. Guizot, qui paraît de son avis, malgré le mot même qu'on prête à Shakspeare : « J'ai tué Mercutio au troisième acte, de peur qu'il ne finît par me tuer, » je ne crois pas au sacrifice.

Mercutio, comme Falstaff, est un personnage que Shakspeare devait beaucoup aimer. Shakspeare avait plus de génie que ses contemporains. Avait-il beaucoup plus de

goût? Johnson s'est fâché sérieusement contre Dryden, à cause de ce dédain pour Mercutio, dont Dryden, dit-il, ne comprend pas les saillies. Le mot est dur; mais Johnson savait qu'il défendait un des favoris de Shakspeare. M. Guizot voit dans les paroles de frère Laurent à Roméo : *Mon fils, parle simplement*, une preuve de l'éloignement de Shakspeare pour le genre d'esprit qu'il a prêté à Mercutio. Mais frère Laurent, qui donne de si bonnes leçons, parle souvent un langage plus raffiné que Mercutio lui-même : il compare la nuit qui s'en va à un homme ivre qui chancelle, et décrit *l'œil gris* du matin. Le vieux Montaigu, qui n'est pas un jeune homme à la mode, et n'a pas besoin de métaphores, compare Roméo au bouton d'une fleur, et le peint *mêlant à la rosée du matin la rosée de ses larmes*. Évidemment c'est le poëte qui, en pareil cas, parle à la place de ses personnages, et il lui plaît de parler ainsi. M. Demogeot a tempéré, comme il le devait, cet abus de l'esprit qui devient dans Shakspeare une invraisemblance. Son Mercutio est spirituel, mais plus réglé dans ses saillies, plus suivi dans ses images : il a un grain d'imagination de moins et un grain de raison de plus, comme il convient sur notre théâtre. Mais pourquoi lui avoir enlevé la description de la reine Mab, et l'avoir donnée à Benvoglio? Pourquoi est-ce Benvoglio que Tybalt tue au troisième acte, et non pas Mercutio? Ce pauvre Mercutio, dépossédé d'un récit si charmant et d'une mort si brillante, n'est plus le vrai Mercutio. M. Demogeot n'a pas craint, on le voit, comme Shakspeare, que Mercutio *ne le tuât*, et cependant il lui reste encore de l'esprit à faire peur.

Ce n'est pourtant pas par dédain pour l'exactitude que M. Demogeot s'est écarté de son modèle. Si j'avais un second reproche à lui faire, ce serait peut-être d'avoir voulu être trop exact; voici en quel sens : Quand l'Escalus de Shakspeare gourmande, par exemple, les bourgeois de Vérone,

il se borne à leur reprocher leurs haines et leurs discordes. Dans M. Demogeot, Barthélemy della Scala accuse l'esprit féodal dans une tirade brillante qui, par l'éclat de certains vers, rappelle le fameux discours de Ruy-Blas. Il y a évidemment là un effort pour pénétrer, au delà de Shakspeare, jusqu'à la cause véritable de ces discordes civiles, et pour ajouter à l'intérêt dramatique du poëte la profondeur de l'historien. C'est le désir si louable, quand il est contenu, de vérité historique, qui l'a conduit à substituer aux noms vulgaires de *Montaigu* et de *Capulet*, ceux de *Capellet* et de *Montecchi*, et à l'orthographe usuelle de Shakspeare celle de Shakspere, plus vraie sans doute, mais moins accoutumée. Je regrette ces changements. *Roméo et Juliette* n'est pas un drame historique, c'est une aventure amoureuse, c'est un tableau de passion; la haine des Capulet et des Montaigu suffit à l'intérêt de la pièce, sans qu'on y ajoute la rivalité des Guelfes et des Gibelins, sans qu'on y mêle le pape et l'empereur; et quant aux vieux noms des Montaigu et des Capulet, peut-être vaut-il mieux laisser au public ses anciennes habitudes, et ne pas le dépayser, dans un sujet devenu populaire, par des noms plus savants et plus nouveaux. Ces critiques, si légères qu'elles paraissent, sont une preuve de ma sincérité; elles permettent à M. Demogeot de voir dans cet article quelque chose de plus que l'éloge suspect d'un collaborateur et d'un ami, et à moi de louer maintenant à mon aise le rare bonheur d'imitation originale que j'ai remarqué dans les autres caractères. La nourrice de Juliette, par exemple, c'est bien la nourrice de Shakspeare, qui aime sa maîtresse comme un chien aime son maître, qui reçoit l'argent dont Roméo paye la promesse d'un rendez-vous, en disant : *Que le ciel vous bénisse!* et va chercher l'échelle de corde, en s'écriant : *Mon doux Jésus!* M. Demogeot lui a laissé le dévouement aveugle et la tolérance italienne en matière de galanterie. Il l'a tirée de

sa bassesse (la bassesse répugne au théâtre), et lui a interdit le cynisme; l'entremetteuse de Shakspeare est devenue la fille d'Œnone.

Le vieux Capulet, dans Shakspeare, semble souvent un personnage de comédie : quand Juliette refuse d'épouser le comte Paris, il lui dit : « Si tu ne le veux pas, va au diable, au gibet, où tu voudras; demande ton pain, et crève de faim dans la rue. » Et ailleurs : « Ah! mademoiselle refuse! Allez, coquine! Diable! la main me démange! » M. Demogeot a transformé ce caractère en l'ennoblissant : il a fait de Capulet un politique un peu trop profond peut-être, et qui explique avec une rudesse bien savante la théorie des mariages diplomatiques; mais, tel qu'il est, il est énergique, éloquent, et il trouve un beau mouvement de tendresse paternelle, quand il retire la malédiction qu'il a prononcée :

> Va, je t'aime toujours, plus que jamais je t'aime;
> Mes paternelles mains révoquent l'anathème.

Roméo et Juliette effacent tous les autres personnages du drame. M. Demogeot les a formés avec une prédilection toute naturelle. Pour qu'on ne puisse pas reprocher à Roméo une infidélité, il a supprimé d'abord son amour pour cette Rosaline qui, dit Shakspeare, désespère Roméo, parce qu'elle a juré de mourir vierge. Cet amour est une invention de Luigi da Porta, conservée par Brooke et par Shakspeare. Ce dernier ne l'avait probablement adoptée, selon M. Guizot, que pour faire mieux ressortir ce caractère de soudaineté propre aux passions du climat. Comme ce caractère éclate suffisamment dans la scène où Roméo s'éprend de Juliette, M. Demogeot a retranché Rosaline. Il peint, dès le début, Roméo amoureux de Juliette; mais il faut qu'il l'ait vue auparavant, et en effet M. Demogeot suppose qu'il l'a vue en rêve. Ici le récit remplace l'action; Roméo ra-

conte sa vision à Benvoglio : c'est une narration brillante, un songe à la manière des classiques ; mais on ne peut racheter par de plus jolis vers une conception qui n'est peut-être ni aussi simple ni aussi neuve que la rencontre de Roméo et de Juliette au milieu d'un bal, sans rêve préalable, sans les avertissements célestes usités, en pareil cas, dans les tragédies. La première entrevue des deux amants est charmante : ce n'est pas l'explosion de passion qui, dans Shakspeare, suit immédiatement la rencontre de leurs deux regards. Dans l'anglais, Roméo demande sans retard à *sa belle sainte* la permission d'embrasser ses lèvres : « Les saints, répond Juliette, se laissent prier, ils ne bougent pas. Roméo l'embrasse. « Tes lèvres ont effacé mes fautes ; tous mes péchés me sont pardonnés ; » et Juliette : « Le péché est à moi maintenant, ma bouche l'a pris » Sur la scène française, impossible d'aller si vite. Et cependant il ne faut pas dénaturer cet amour fougueux et cette hardiesse de passion : la carte de Tendre n'a rien à faire ici. M. Demogeot a corrigé l'excès et fui l'écueil. Roméo déclare son amour ; Juliette répond par des vers charmants :

Ce langage est nouveau, seigneur, pour mon oreille.
Moi-même je ne sais si je dors ou je veille ;
J'ignore si c'est bien d'ainsi vous écouter ;
Mais en vous entendant je ne puis m'irriter.

C'est là le ton véritable. Je ne poursuivrai pas mon analyse : j'y montrerais partout cet art délicat de toucher juste le point intermédiaire entre la vérité des caractères originaux et les bienséances de notre théâtre. Je ne signalerai plus qu'une seule modification apportée par M. Demogeot au dénoûment de Shakspeare. Le poëte anglais fait mourir Roméo avant le réveil de Juliette, quoique Luigi da Porta ait eu soin de réveiller Juliette avant la mort de Roméo, pour amener une scène pathétique d'adieux entre les deux

amants. Shakspeare, qui aime mieux les actions que les paroles, et qui sait que dans les situations trop pathétiques les paroles restent au-dessous des sentiments, a évité soigneusement le danger : Roméo meurt, Juliette se tue; tout est bref et énergique dans ce dénoûment. « Les discours, dit Macbeth, jettent un souffle trop froid sur l'action. » Garrick a refait la scène, d'après la nouvelle de Luigi da Porta, et M. Demogeot, d'après Garrick : Juliette se réveille au moment où, après s'être empoisonné, Roméo lui dit adieu. La scène est forte, et les vers sont éloquents. M. Demogeot a eu raison de choisir ce dénoûment, s'il a destiné sa pièce à la représentation. Le public aime mieux une faute pathétique qu'un trait de goût qui ne l'émeut pas. C'est un besoin que je comprends de voir les deux amants se retrouver et se parler encore avant d'expirer. Mais la situation est si terrible, le désespoir de Roméo empoisonné, quand Juliette vit encore, est si violent, qu'on ne peut prêter à la parole humaine une puissance égale à de tels malheurs. C'est cette infirmité de langage, devant des situations impossibles à rendre, que la multitude sent médiocrement, mais que les hommes de goût comprennent. Si M. Demogeot n'avait souhaité qu'un public de lecteurs, il aurait certainement suivi Shakspeare : je me félicite qu'il ait préféré le dénoûment de Garrick; c'est une preuve, à mes yeux, qu'il aspire à la scène, et ce serait pour le théâtre une bonne fortune de faire connaître l'imitation la plus libre, la plus fidèle et la plus élégante qu'on ait encore essayée du chef-d'œuvre de Shakspeare.

(*Revue de l'Instruction publique*, 10 mars 1853.)

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

QUESTIONS D'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Le paganisme dans l'éducation..... 1
Classiques chrétiens, publiés par M. l'abbé Gaume..... 56
De l'affaiblissement de la raison, par M. Blanc Saint-Bonnet..... 70
Traité d'éducation de Sadolet, traduit par M. Charpenne..... 85
De l'esprit chrétien dans les études, par M. Laurentie..... 93
Histoire générale de l'instruction publique, par M. Vallet de Viriville. 105
De l'éducation dans la famille et au collége, par Th. H. Barrau..... 117

DISCOURS PRONONCÉS DANS LES DISTRIBUTIONS DE PRIX.

Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Versailles, le 13 août 1851..... 127
Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Louis-le-Grand, le 11 août 1854..... 145

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET MORALES.

Homère, poëme par M. Ponsard..... 159
Œuvres complètes d'Homère, traduites en vers par M. Bignan..... 175
Études sur les tragiques grecs, par M. Patin, de l'Académie française. 184
Ménandre, étude historique et littéraire sur la comédie et la société grecques, par M. Guillaume Guizot..... 208
Essai historique et littéraire sur la comédie de Ménandre, par M. Ch. Benoît..... 208

Histoire de la littérature romaine, par M. Alexis Pierron..... 221
La république de Cicéron, traduite par M. Villemain..... 232
Étude sur Horace..... 239
L'Église et l'empire romain au IVe siècle, par Albert de Broglie..... 301
Études sur les Pères de l'Église, par M. J. P. Charpentier..... 333
L'éloquence des Pères de l'Église. Fragment du discours d'ouverture, prononcé dans la chaire d'éloquence latine du collége de France, le 27 janvier 1857..... 364
Le pasteur d'Hermas, collection des Pères apostoliques, publiée par M. Albert Dressel. Leipsick, 1857..... 373
Les clémentines..... 394
Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste, par E. Aroux..... 440
Le purgatoire de Dante, traduit en vers par M. Louis Ratisbonne.... 458
Le paradis, troisième volume de la *Divine Comédie*, traduite en prose, par M. Mesnard, premier vice-président du Sénat..... 458
Études sur la Renaissance : Érasme, Thomas Morus, Mélanchthon, par M. Désiré Nisard. — Un volume; 1855..... 470
Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits, par M. Perrens; 2 volumes..... 483
Vie de Montaigne..... 501
Roméo et Juliette, étude sur Shakspeare, par M. Jacques Demogeot.. 509

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME.

FEB 2 2 1926

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest 21